كلمة العدد

ندواتنا الثقافية غاية أم وسيلة؟

كثيراً ما نقرأ في وسائل الإعلام عن قيام مؤسسة ما - رسمية أو خاصة - بالإعداد لندوة في موضوع يتعلق بالمعارف والدراسات الإنسانية.. وعندئذٍ يكثر الحديث عنها، ويتوخى المهتمون بها حضور أسماء لامعة يتوقع منها أن تطرح أفكاراً جديدة مثيرة.. وتستنفر من أجلها الصحف والمجلات، وتنقل وقائعها أحياناً، وتجري من أجلها المقابلات والتعليقات..

ومن خلال استقرائي لخمسين ندوة انعقدت في خمس السنوات الماضية - شاركت في بعضها واطلعت على برامج باقيها - أستطيع أن أسرد الملاحظات الآتية:

١ - كثير من الندوات التي نظمت لا مبرر لإقامتها، لأنها مسبوقة بنظائر لها وأشباه، وقد قتلت موضوعاتها بحثاً ودرساً. ولعل مردّ ذلك إلى أن القائمين عليها لم يطلعوا على أعمال من سبقهم.

٢ - يحدث في مرات عديدة أن يتبادل مديرو المؤسسات الثقافية الدعوات إلى الملتقيات بغرض المجاملة، فيمضي المدعو إلى الملتقى ناسياً أو متناسياً أنه غير كفي في البحث الذي طلب إليه إعداده، وكان الأولى أن يكلِّف به أحد المتخصصين لديه.

٣ - غالباً ما توجه الدعوات لباحثين اشتهروا في موضوع معين، فيأخذ هؤلاء في التنقل من بلد إلى آخر ويشرعون في ترديد أفكارهم ذاتها بصيغ مختلفة. في حين كان من الأحسن البحث عن متخصصين ولو مغمورين

يمكن أن يطرحوا آراء جديدة.

٤ - معظم الندوات يعلن عنها قبل مدة قصيرة تتراوح ما بين شهرين إلى ستة أشهر، ولست أدري ما سرّ العجلة في أمرٍ لا داعي فيه للاستعجال المؤدي إلى إرباك المنظمين والمشاركين.

٥ - بعض الملتقيات تطلب من المشارك اختيار محور يحوم حول موضوع الندوة أو تذكر عدة محاور ينتقي هو منها ما يشاء.. وهذا يؤدي إلى ازدواج الأعمال..

٦ - أفرزت الندوات والملتقيات فئة من المثقفين المتقنين للعلاقات الاجتماعية، أخذوا يظهرون في جميع المناسبات ويتحدثون في مختلف الموضوعات.. وصاروا من محترفي حضور جلسات النقاش وركوب الطائرات، واستطابوا موائد الطعام في فنادق النجوم الخمس حتى غدوا نجمها السادس.

٧ - أما التوصيات النهائية فجلّها ضرب من الخيال أو أضغاث من الأحلام أو تنبؤات من الكهانة أو بعض من شطحات الصوفية المغرقة، يريد المكلفون بوضعها أن يبهروا بها الحاضرين.

وأرى لذلك أن يضع القائمون على التنظيم مقترحاتهم في ورقة التوصيات، توزع على المشاركين لمناقشتها وتعديلها، على أن يقيّد تنفيذ هذه التوصيات في برنامج علمي وزماني ومالي، لئلا تبقى حبراً على ورق.

٨ - هناك من المنظمين ناس يمنعهم الحياء من ذكر حقوق المشاركين وواجباتهم في بطاقة الدعوة، مما يحيّر المدعو، فيتردد بين المشاركة والاعتذار، وربما أرسل يستفسر عما أشكل عليه وهو في حرج من أمره.

٩ - يعدّ بعض المشاركين حضور الندوة نوعاً من السياحة خصوصاً إذا كانت تقام في بلد لا يعرفه من قبل؛ ولذا فإنّ المتتبع يطالع أسماء على لائحة المدعوين ليس لها حضور في قاعة المحاضرات.. يشهد هؤلاء حفل الافتتاح ثم ينطلقون في الأسواق والأمكنة المشهورة.. فلا تتحقق الفائدة المرجوة من قدومهم ولا حتى في التعارف الشخصي وتبادل الآراء.. وذلك أدنى ما يطمع المرء به في مثل هذه المناسبات.

١٠ - العديد من الموضوعات التي تطرحها ندواتنا لا يستحق أن نجتمع من أجله ونضيع فيه مالاً وجهداً ووقتاً، إذ يمكن أن يكلف فيه باحثون يقدِّمون دراسة أو يؤلفون كتاباً، لأن الغرض من الملتقيات بحث ما يعجز عن تحقيقه الأفراد، والوصول من وراء ذلك إلى تحقيق غرض جماعي.

وبعد ، ، ،

فهذه أهم ما رأيت من آفات الندوات الثقافية والفكرية المعقودة في وطننا العربي وعالمنا الإسلامي، عرضتها من خلال تجربتي واستقرائي.. وأتمنى على القائمين بها أن يقدموا لأمتهم كل جديد وجاد احتراماً للعقول وترشيداً للأموال وحفظاً للأوقات.

د. عبد الرحمن فرفور

المقالات

نحو صياغة جديدة لعلم الميراث

مناقشة مسألتين إرثيتين

(المسألتين العمريتين)

الدكتور : رفيق يونس المصري
جامعة الملك عبد العزيز - جدة

المسألتان العمريتان اللتان تتعلقان بإرث الوالدين وأحد الزوجين تعرضت لهما كتب الميراث بحلّين تمّ الترجيح بينهما، أحدهما أفتى به ابن عباس، والثاني قال به زيد، وبه أخذ الجمهور. ثم أشير في هذه الكتب إلى حل ثالث ملفّق منهما، اعتمده ابن سيرين، لكن حلولاً أخرى نوّه بها السهيلي (-٥٨١هـ) في كتاب الفرائض، لم أجد من ناقشها، وربما يخطر في بال الدارس أنها حلول مقبولة، إن لم تكن راجحة .

يناقش البحث هذه الحلول مناقشة علمية تحليلية واضحة، لبيان أسباب رفضها، بما يتضح معه أن علم الميراث علم مبني على براهين وأدلة، وليس علماً تحكمياً غامضاً، كما يبدو لبعض الناس.

* *

من يتمعن في الآيات الثلاث ١١ و١٢ و١٧٦ من سورة النساء يجد ثلاثة نظم فنية (ثلاث تقنيات) للإرث، اصطلح علماء الفرائض (المواريث) على تسميتها بالأسماء التالية:

١ - نظام الفَرْض

فقوله تعالى: ﴿فإن كنّ نساءً فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك﴾ (سورة النساء ١١/٤) يستفاد منه، ومن أمثال كثيرة له في هذه الآيات، أن بعض الورثة يرثون بالفرض، أي في صورة نسب محددة: ٢/٣، ١/٣، ١/٦، ١/٢، ١/٤، ١/٨

ونظام الفرض في القرآن نظام صريح واضح، يكتشفه القارىء لأول وهلة، وبأدنى نظر.

٢ - نظام التعصيب بالنفس

فقوله تعالى : ﴿**فإن لم يكن له ولد، وورثه أبواه، فلأمه الثلث**﴾ (سورة النساء ١١/٤) يستفاد منه أن الأب يرث الباقي: الثلثين. والعَصَبة بالنفس، وكلهم ذكور، هم الذين يرثون الباقي بعد أصحاب الفروض. ونظام التعصيب بالنفس أقل إفصاحاً عن نفسه في القرآن من نظام الفرض، ويحتاج إلى مزيد من الإمعان والتدقيق.

٣ - نظام التعصيب بالغير

فقوله تعالى في البنين والبنات، والإخوة والأخوات (لأبوين، لأب): ﴿للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ (سورة النساء ١١/٤ و١٧٦) يستفاد منه أن البنين (وهم عصبة بالنفس: عصبة أصليون) يعصّبون البنات (اللاتي يصرن عصبة بالبنين: عصبة حكميين)، لكي يرثوا معهم الباقي (بعد أصحاب الفروض)، على أساس سهمين للذكر وسهم للأنثى. كما يستفاد منه أن الإخوة (لأبوين، لأب) يعصّبون الأخوات (لأبوين، لأب)، لكي يرثوا معهم الباقي بالطريقة نفسها.

ويجب أن يكون معلوماً هنا أن البنات، إذا لم يكن معهن بنون، فإنهن يرثن بنظام الفرض، فذلك قوله تعالى:﴿فإن كنّ نساءً فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك، وإن كانت واحدة فلها النصف﴾(سورة النساء ١١/٤).

ولا يعقل أن يرثن بنظام الفرض، ومعهن بنون، لأنه لو كانت هناك بنت واحدة مثلاً لوجب لها

النصف، بنظام الفرض، فإذا كان معها ابن فكيف يرث مِثْلَيْها، ولها وحدها النصف؟ أتصير التركة ثلاثة أضعاف؟ مستحيل، إنها نصفان فقط.

وكـذلك الأخـوات (لأبوين، لأب) إذا لم يكن مـعـهن إخـوة (لأبوين، لأب)، فـإنهن يرثن بنظام الفرض، فذلك قوله تعالى:﴿فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك﴾ (سورة النساء ٤/١٧٦).

فإذا كان معهن إخوة ورثوا جميعاً بنظام التعصيب بالغير، وهو قوله تعالى:﴿وإن كانوا إخوة، رجالاً ونساءً، فللذكر مثل حظ الأنثيين﴾ (سورة النساء ١٧٦/٤).

وهذه الآية في الإخوة تزيد الآية الأخرى في الأولاد تفسيراً، فيصبح معنى آية الأولاد: وإن كانوا أولاداً، رجالاً ونساءً، فللذكر مثل حظ الأنثيين.

ونظام التعصيب بالغير، كنظام التعصيب بالنفس، كلاهما أقل وضوحاً في القرآن، من نظام الفرض، فإنهما محتاجان إلى نظر متكرر، لتبيُّنهما.

* *

وقد يتساءل المرء : لماذا جعل الشارعُ الإرثَ ثلاثة نظم، ولم يجعله نظاماً واحداً؟ في هذا السؤال مجال واسع للتأمل في تصميم الميراث وإعجازه العلمي والتشريعي. ولا أخوض في هذا الآن، لأنه موضوع بحث مستقل. وإنما تعرضت لنظم الإرث الثلاثة، لأنني ذكرتها في هذا البحث مراراً. وإن أشد ما لفت انتباهي في علوم الميراث هي هذه الجوانب الفنية فيه.

المسألتان العمريتان

الورثة في المسألة الأولى : أم، أب، زوج **(مسألة الزوج)**.

الورثة في المسألة الثانية : أم، أب، زوجة **(مسألة الزوجة)**.

جماع المسألتين : الوالدان، وأحد الزوجين.

لماذا سميتا عمريتين ؟ لأنهما وقعتا في عهد عمر بن الخطاب، رضي الله عنه. ولهما أسماء أخرى.

سأناقش هاتين المسألتين، في نطاق اهتمامي بصياغة جديدة واضحة معللة لعلوم الميراث، مع التركيز على الأساليب الفنية في هذه العلوم التي لم أجد مثلها في علوم الفقه الأخرى.

حلول مقبولة

هناك ثلاثة حلول مقبولة لهاتين المسألتين:

١ - **حل ابن عباس :** للأم ١/٣ جميع التركة، في المسألتين.

٢ - **حل زيد :** للأم ١/٣ الباقي من التركة (بعد الزوج، أو الزوجة) في المسألتين.

٣ - **حل ابن سيرين :** للأم ١/٣ جميع التركة في مسألة الزوجة؛ و ١/٣ الباقي من التركة في مسألة الزوج.

ومع أن سهم الأم، في هذه الحلول، هو الثلث دائماً (انظر الآية ١١ من سورة النساء). فإن الخلاف في حظها: هل هو ثلث الكل، أم ثلث الباقي؟ ولولا وجود الزوج، أو الزوجة، ما كان هذا الخلاف، ويكون لها عندئذٍ ثلث الكل.

ولا شك أن لهذا الخلاف أثراً في حظ الأب بالقياس لحظ الأم. فالذين ذهبوا إلى أن لها ثلث الكل، لا بأس عندهم أن يرث الأب ضعف الأم أو نصفها أو أكثر منها أو أقل. والذين ذهبوا إلى أن لها ثلث الباقي تمسكوا بوجوب أن يرث الأب ضعف الأم. والذين ذهبوا إلى أن لها ثلث الكل في مسألة، وثلث الباقي في الأخرى، إنما تمسكوا بوجوب أن يرث الأب أكثر من الأم فحسب.

١ - الحل الأول :

وهو حل ابن عباس(١):

المسألة الأولى :

الزوج : ١/٢ فرضاً = ٣/٦ (انظر الآية ١٢ من سورة النساء).

الأم : ١/٣ فرضاً = ٢/٦ (انظر الآية ١١ من سورة النساء).

الأب : الباقي تعصيباً = ١/٦ (انظر الآية نفسها).

تعليق : بحسب هذا الحل يرث الأب نصف ما ترث الأم (وهذا غير معهود عند الجمهور في الميراث).

المسألة الثانية :

الزوجة : ١/٤ فرضاً = ٣/١٢ (انظر الآية ١٢ من سورة النساء).

الأم : ١/٣ فرضاً = ٤/١٢ (انظر الآية ١١ من سورة النساء).

الأب : الباقي تعصيباً = ٥/١٢ (انظر الآية نفسها).

تعليق : بحسب هذا الحل يرث الأب أكثر من الأم، ولكن دون أن يبلغ الضعف، وهو ما لم يقبله الجمهور.

٢ - الحل الثاني :

وهو حل زيد(٢) والجمهور:

المسألة الأولى :

الزوج : ١/٢ فرضاً = ٣/٦

الأم : ١/٣ الباقي فرضاً = ١/٣ × ١/٢ = ١/٦

الأب : الباقي تعصيباً = ٢/٦

تعليق : بحسب هذا الحل يرث الأب ضعف ما ترثه الأم.

المسألة الثانية :

الزوجة : ١/٤ فرضاً = ٣/١٢

الأم : ١/٣ الباقي فرضاً = ١/٣ × ٣/٤ = ١/٤ = ٣/١٢

الأب : الباقي تعصيباً = ١/٢ = ٦/١٢

تعليق : بحسب هذا الحل يرث الأب ضعف ما ترثه الأم.

٣ - الحل الثالث :

وهو حل ابن سيرين(٣):

المسألة الأولى :

تحل وفق مذهب زيد، لكي لا يرث الأب أقل من الأم.

المسألة الثانية :

تحل وفق مذهب ابن عباس، لأن الأب يرث فيها أكثر من الأم، ولا حاجة لأن يرث الضعف. فمن المعهود إرثياً أن يرث الأب مِثْل الأم، أو ضعفها، فإذا ورث بين الحدين فهذا مقبول، أما أن يرث أقل منها فلا.

أثنى بعض العلماء المعاصرين على مذهب ابن سيرين، فقال: «وهذا في الحقيقة وسط بين الرأيين، أو هو تلفيق حسن بينهما»(٤).

وبالمقابل ضعَّف علماء آخرون هذا المذهب(٥)، لأنه لا يعامل الزوجين بطريقة واحدة، أي لأنه يحل المسألتين حلاً مختلفاً.

إذا ورثت الأم ثلث الباقي، فهل يكون هذا من قبيل الفرض أو التعصيب؟

١ - يرى بعض العلماء، ولعلهم الأكثرون، أن إرثها هذا يكون من قبيل الفرض، ويذكرون ثلث الباقي بين الفروض.

٢ - ويرى آخرون أن هذا من قبيل التعصيب بالغير (بالأب)، خاصة وأن للذكر مثل حظ الأنثيين هو العلامة الفارقة لنظام التعصيب بالغير (انظر الآيتين ١١ و١٧٦ من سورة النساء)(٦).

وهو خلاف في التكيف النظري، لا تترتب عليه آثار عملية، إنما النتيجة واحدة في الرأيين، وهو أن الأب يرث ضعف الأم.

حلول مرفوضة

لا نريد أن نستعرض جميع الحلول الممكنة للمسألتين، مهما تدنَّى احتمال قبولهما، وعظم احتمال رفضها. إنما نريد أن نعرض لحلَّيْن، قد يخطران في بال من أحاط بفنِّيات المواريث.

وهذان الحلان نوَّه بهما السهيلي (-٥٨١هـ)، على شكل حوار مع الأم الوارثة: «فتقول الأم:

- هلاَّ أعطيتموني الثلث من رأس المال (أي من التركة كلها)، فيكون للزوج نصف ما بقي؟
- أو هلاَّ جعلتموها (أي المسألة) عائلة، فيدخل النقص عليه (أي على الزوج) وعلى الأب، كما

دخل علي؟»(٧).

وفي هذا إشارة إلى حلين:

١ - **الحل الأول** : للزوج نصف الباقي (أو للزوجة ربع الباقي).

٢ - **الحل الثاني** : للزوج نصف التركة، وللأم ثلث التركة، وللأب ثلثا التركة، فتكون المسألة عائلة (وسنبيّن معناها).

(**أو للزوجة ربع التركة**... إلخ، وتكون المسألة عائلة).

١ - الحل الأول :

إدخال النقص على الزوج أو الزوجة:

الأم : ١/٣ فرضاً

المسألة الأولى :

الأم : ١/٣ فرضاً

الزوج : ١/٢ الباقي فرضاً : ١/٤ × ٢/٣ = ٢/١٢ = ١/٦

الأب : الباقي تعصيباً : ١/٣

المسألة الثانية :

الأم : ١/٣ فرضاً = ٢/٦

الزوجة : ١/٤ الباقي فرضاً = ١/٤ × ٢/٣ = ٢/١٢ = ١/٦

الأب : الباقي تعصيباً = ٣/٦ = ١/٢

هذا الحل مرفوض للأسباب التالية :

١ - في مسألة الزوج أخذ الأب مثل حصة الأم، ولم يأخذ ضعفها، وأخذ الزوج مثل حصة الأم فقط.

٢ - في مسألة الزوجة أخذ الأب أكثر من الأم، ولكنه لم يأخذ ضعفها، وأخذت الزوجة نصف حصة الأم فقط.

سنجد مزيداً من التوضيح لهذه الأسباب لدى مناقشة الحل الثاني، القائم على العَوْل.

٢ - الحل الثاني :

إدخال النقص على الجميع: العَوْل:

معنى العَوْل : أيسر مثال لبيان معنى العَوْل هذا المثال: توفيت امرأة عن زوج وأختين (لأبوين، أو لأب):

للزوج : ١/٢ فرضاً.

للأختين : ٢/٣ فرضاً.

مجموع الفَرْضين :

١/٢ + ٢/٣ = ٣/٦ + ٤/٦ = ٧/٦

فهذه مسألة إرثية «عائلة»، لأن صورة الكسر تجاوزت مخرجه. فالتركة ٦/٦ = ١.

وتحل هذه المسألة بأن نجعل التركة ٧/٧، فيكون للزوج ثلاثة أسهم، وللأختين أربعة: ٣ + ٤ = ٧. وهذا يعني إدخال النقص على جميع الورثة، بنسبة حصصهم. وهذا النقص في الحصص اقتضته الزيادة في مجموع الفروض، والزيادة هي المعنى اللغوي للعول.

حل المسألتين العمريتين على أساس العَوْل

المسألة الأولى :

الزوج : ١/٢ فرضاً = ٣/٦

الأم : ١/٣ فرضاً = ٢/٦

الأب : ٢/٣ فرضاً = ٤/٦

المجموع = ٩/٦ : عائلة

يُجعل : ٩/٩

الزوج : ٣ أسهم

الأم : ٢ سهمان

الأب : ٤ أسهم

المجموع = ٩ أسهم

المسألة الثانية :

الزوجة : ١/٤ فرضاً = ٣/١٢

الأم : ١/٣ فرضاً = ٤/١٢

الأب : ٢/٣ فرضاً = ٨/١٢

المجموع = ١٥/١٢ : عائلة

يُجعل : ١٥/١٥

الزوجة : ٣ أسهم

الأم : ٤ أسهم

الأب : ٨ أسهم

المجموع : ١٥ سهماً

ملاحظة :

الأب في المسألتين وارث بالفرض، ولولا هذا ما كان ثمة عول. وإرث الأب بالفرض هنا يراه بعض العلماء.

ففي قوله تعالى : «فإن لم يكن له ولد، وورثه أبواه، فلأمه الثلث» (سورة النساء ٤/١١)، قال العلماء: إن إرث الأب هنا - وهو الثلثان - بالتعصيب، لأن فرضه غير منصوص، بل هو الباقي من التركة بعد الأم.

غير أن بعض العلماء يرى أن إرثه بالفرض. قال القرطبي: «وعلى هذا يكون الثلثان فرضاً للأب مسمًى، لا يكون عَصَبَة»(٨).

مناقشة الحل على أساس العَوْل

سنضع الحلول في شكل جدول، أخذت أرقامه من واقع الحلول التي سبق بيانها في هذا البحث.

المسألة الأولى : مسألة الزوج

الورثة	جدول الحلول المقارنة		
	حل ابن عباس	حل زيد	حل العَوْل
الزوج	٣	٣	٣
الأم	٢	١	٢
الأب	١	٢	٤
مجموع الأسهم	٦	٦	٩

ملاحظة : استبعدنا من هذا الجدول حل ابن سيرين، لأنه ملفق من حل ابن عباس وحل زيد، فلا يزيد العرض بياناً.

تعليق :

١ - في حل ابن عباس، وحل زيد، يأخذ الزوج نصف الأسهم، أي يأخذ بقدر أسهم الأم والأب مجتمعين.

٢ - في حل العَوْل، يأخذ الزوج ثلث الأسهم، أي يأخذ بقدر نصف أسهم الأم والأب مجتمعين.

٣ - حل العَوْل غير مقبول، فالزوج بحسب آيات الميراث (الآية ١٢ من سورة النساء) يأخذ الربع ١/٤ إن كان للزوجة ولد، والأم والأب يأخذ كل منهما السدس ١/٦، ويأخذان معاً الثلث ١/٣ (الآية ١١ من سورة النساء).

وهذا معناه أن الزوج يأخذ أكثر من كل واحد من الأبوين. والحلان الأولان يحققان هذا المعيار، أما حل العول فلا يحققه، بل يناقضه.

المسألة الثانية : مسألة الزوجة

الورثة	جدول الحلول المقارنة		
	حل ابن عباس	حل زيد	حل العَوْل
الزوج	٣	٣	٣
الأم	٤	٣	٤
الأب	٥	٦	٨
مجموع الأسهم	١٢	١٢	١٥

تعليق :

١ - في حل ابن عباس، وحل زيد، تأخذ الزوجة ربع الأسهم، أي تأخذ بقدر ثلث أسهم الأم والأب مجتمعين.

٢ - في حل العول، تأخذ الزوجة خمس الأسهم، أي تأخذ بقدر ربع أسهم الأم والأب مجتمعين.

٣ - حل العول غير مقبول. فالزوجة بحسب آيات الميراث (الآية ١٢ من سورة النساء) تأخذ الثمن ١/٨ إن كان للزوج ولد، والأم والأب يأخذ كل منهما السدس ١/٦، ويأخذان معاً الثلث ١/٣ (الآية ١١ من سورة النساء).

وهذا معناه أن الزوجة تأخذ أقل من كل واحد من الأبوين:

الزوجة : ١/٨ = ٣/٢٤

الأب : ١/٦ = ٤/٢٤

لكن حظ الأب بعيد - في القرآن - عن أن يصل إلى ضعف حظ الزوجة. أما في حل العول فحظ الأب يكاد يصل إلى ثلاثة أضعاف حظ الزوجة، ولذلك رفضناه.

لماذا لم تتأثر حصة الزوجين في كلا الحلين: حل ابن عباس، وحل زيد؟

١ - في المسألة الأولى (مسألة الزوج) يلاحظ أن حصة الزوج واحدة في الحلين: ٣ أسهم، ومجموع حصة الوالدين ثابتة: ٣ أسهم. وإنما اختلفت حصة كل منهما في الحلين: ففي حل ابن عباس بلغت حصة الأم سهمين والأب سهماً واحداً، وفي حل زيد انعكست الحصتان (الأم سهم، والأب سهمان).

٢ - كذلك في المسألة الثانية (مسألة الزوجة) يلاحظ أن حصة الزوجة واحدة في الحلين: (٣ أسهم)، ومجموع حصة الوالدين ثابتة: (٩ أسهم). وإنما اختلفت حصة كل منهما في الحلين: ففي حل ابن عباس بلغت حصة الأم أربعة أسهم والأب خمسة، وفي حل زيد بلغت حصة الأم ثلاثة أسهم والأب ستة.

٣ - فكلا الحلين في كلتا المسألتين: مسألة الزوج، ومسألة الزوجة، قائم على أساس عزل حصة الزوج أو الزوجة عن التأثر بنظام إرث الوالدين. فهناك حصة للزوجين، وحصة للوالدين. واختلاف الحل هو شأن داخلي بين الوالدين، لا علاقة للزوجين به، ويجب حمايتهما من مزاحمة الزوجين.

فالخلاف بين الحلين: هل نترك كلاً من الوالدين يرث ما يرث، دون النظر لقاعدة المِثْل أو المِثْلَيْن؟ أم نجعلهما يرثان وفق قاعدة المِثْلَيْن، بحيث يكون للذكر منهما مثل حظ الأنثيين، وفق قاعدة التعصيب بالغير؟ فإن الوالدين (هنا) كالولدين (الذكر والأنثى) يعصِّب الذكر منهما الأنثى، ليرث الذكرُ مثلَ حظِ الأنثيين(٩).

وتعصيب الذكر للأنثى ليس من شأنه أن يؤثر على حصص سائر الورثة، بل هو شأن خاص بهما فقط.

ترجيح حل زيد (وهو حل الجمهور) على حل ابن عباس

بعد أن استبعدنا الحلول المرفوضة، نريد أن نرجح بين الحلول المقبولة، لكي نتوصل إلى الأخذ بأكثرها قبولاً.

قال تعالى : «فإن لم يكن له ولد، وورثه أبواه، فلأمه الثلث» (سورة النساء ١١/٤)، أي: ولأبيه الثلثان.

وفي كلتا المسألتين العمريتين:

١ - المتوفى ليس له ولد.

٢ - أبواه وارثان، ومعهما أحد الزوجين.

فلا بد أن يوزع نصيب الأبوين: ١/٣ للأم، و٢/٣ للأب، أي بحيث يكون للأب ضعف ما للأم.

وهذا ما يوجد في حل زيد (حل الجمهور)، ولا يوجد في حل ابن عباس، لذلك نرجح حل زيد على حل ابن عباس، والله أعلم بالصواب.

معيار الحل المقبول (الراجح) في المسألتين العمريتين

رجحنا في هذا البحث:

١ - أن يكون الحل بحيث يرث فيه جميع الورثة المذكورين في المسألة، ذلك لأن الزوجين والوالدين ورثة أقوياء لا يسقطون، لأنهم يُدْلُون إلى الميت مباشرة، بلا واسطة. ومن آيات الميراث في القرآن نعلم أن الولد لا يقوى على حجب حرمان. غاية ما يستطيعه الأولاد هو حجبهم (الزوجين والوالدين) حجب نقصان (بمقدار النصف)، ومن حجبهم القرآن حجب نقصان لم يحجبهم حجب حرمان.

٢ - أن يكون الحل بحيث تكون معدلات (= نسب) التوزيع بين الورثة مقبولة، في ضوء أحكام الميراث وقواعده المستمدة من آيات القرآن. وقد ظهر لنا أنه إذا كانت مسألة الزوج دقيقة، فإن مسألة الزوجة أدق وأخفى (انظر مناقشتهما في حل العَوْل).

إن ما فعلته في هذا البحث لهو أشبه بما تعلمناه في المسائل والتمارين الحسابية الرياضية والإحصائية، أن ننظر في نتائجها بعد الحل، لنتحقق من معقولية هذه النتائج. وههنا نحتاج إلى معيار لأجل هذا التحقق، لا شك أنه المعيار القرآني في آيات الميراث.

الحواشي

١ – ومعه شريح القاضي، وداود بن علي الظاهري، وأبوالحسين اللبان (-٤٠٢هـ) في كتابه «الإيجاز في علم الفرائض» (تفسير ابن كثير، ٢: ١٩٨)، والظاهرية (المحلّى لابن حزم، ٩: ٢٦٢)، والشيعة الإمامية (التركة والميراث لمحمد يوسف موسى، ص ٢٢٧)، وأحكام المواريث لعمر عبدالله، ص ١٤٦، وأحكام التركات لأبو زهرة، ص ١٥١).

٢ – ومعه جل الصحابة، والأئمة الأربعة، والشيعة الزيدية (الروض النضير، ٥: ٥٣، والمبسوط، ٢٩: ١٤٦، والمغني، ٧: ٢٠ و٢٥، وأعلام الموقعين، ١: ٣٥٨، وفتح القريب، ١: ١٩).

٣ – تفسير الرازي، ٩: ٢١٣، والمبسوط، ٢٩: ١٤٧، والروض النضير، ٥: ٥٢، وأعلام الموقعين، ١: ٣٥٧ و٣٦٢، وبداية المجتهد، ٢: ٢٥٧.

٤ – أبو زهرة، أحكام التركات، ص ١٥٢.

٥ – تفسير ابن كثير، ٢: ١٩٨. والمحلّى، ٩: ٢٦٢. والمغني، ٧: ٢١.

٦ – الروض النضير، ٥: ٥٤. وفتح القريب، ١: ١٩. وأبو زهرة، أحكام التركات، ص ٢٠١. و البري، زكريا، الوسيط في أحكام التركات، ص ١٠٩.

٧ – السهيلي، الفرائض، ص ٥٩ – ٦٠.

٨ – تفسير القرطبي، ٥: ٧١.

٩ – انظر: فتح القريب، ١: ١٩. والروض النضير، ٥: ٥٤. وأبوزهرة، أحكام التركات، ص ٢٠١. والبري، زكريا، الوسيط في أحكام التركات، ص ١٠٩. وانظر تفسير المنار، ٤: ٤١٨.

المراجع

– ابن حزم . المحلّى . بيروت : دار الآفاق الجديدة، د. ت.
– ابن رشد . بداية المجتهد . بيروت : دار الفكر، د. ت.
– ابن قدامة . المغني . بيروت : دار الكتاب العربي، ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢ م.
– ابن القيم . أعلام الموقعين . ـ ط ٢ . بيروت : دار الفكر، ١٣٩٧ هـ = ١٩٧٧ م.
– ابن كثير . تفسير ابن كثير . القاهرة : طبعة الشعب، د. ت.
– أبو زهرة، محمد . أحكام التركات والمواريث . القاهرة : دار الفكر العربي، د.ت.
– البري، زكريا . الوسيط في أحكام التركات والمواريث . القاهرة : دار النهضة العربية، د. ت.
– الرازي . تفسير الرازي . ـ ط ٢ . طهران : دار الكتب العلمية، د. ت.
– رضا، محمد رشيد . تفسير المنار . بيروت : دار المعرفة، د. ت.
– السرخسي . المبسوط . ـ ط ٣ . بيروت : دار المعرفة، ١٣٩٨ هـ = ١٩٧٨ م.
– السهيلي . الفرائض . ـ ط ٢ . مكة المكرمة : المكتبة الفيصلية، ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٤ م.
– السياغي . الروض النضير . ـ ط ٢ . الطائف : مكتبة المؤيد، ١٣٨٨ هـ = ١٩٦٨ م.
– الشنشوري . فتح القريب . جدة : مكتبة جدة، د. ت.
– عبد الله، عمر . أحكام المواريث . ـ ط ٥ . القاهرة : دار المعارف، ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢ م.
– القرطبي . تفسير القرطبي . بيروت : دار القلم، ١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦ م.
– موسى، محمد يوسف . التركة والميراث . القاهرة : دار المعرفة، د. ت.

كتابات للباحث ذات صلة

– مبادىء علم الميراث : عرض جديد مؤيد بالبراهين والأدلة والمصادر . مكة المكرمة : مكتبة المنارة . جدة : دار المنارة، ١٤١٥هـ = ١٩٩٥م.
– علم الفرائض والمواريث : مدخل تحليلي . دمشق : دار القلم . بيروت : الدار الشامية . جدة : دار البشير، ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م.
– توزيع الميراث بين الذكور والإناث، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، مركز النشر العلمي، جدة، المجلد ٥، ١٤١٣هـ = ١٩٩٣م.
– نظام الإرث وتوزيع الثروة، مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، العدد ٣٤٥ لعام ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م.

علم تحليل الخطاب وموقع الجنس الأدبي

الدكتور مازن الوعر

أستاذ اللسانيات في قسم اللغة العربية
جامعة البحرين

لا البنيوية ولا الأسلوبية ولا التفكيكية ولا التشريحية ولا التداولية ولا كل الموضات المتأسلبة الآخرى نافعة للغة العرب وأدبهم إذا لم تستثمر استثماراً ممتازاً، وهذا غائب عند أغلب الباحثين العرب في مناخ الدراسات اللسانية والنقدية المعاصرة

علم الخطاب أو علم النص نظرية قامت على أنقاض الأسلوبيات ومناهجها المتعددة؛ ذلك لأن هذا العلم هو أكثر تطورًا وأشد حساسية تجاه النص الأدبي الذي لم تستطع البلاغة والأسلوبيات أن تتعاملا معه على نحو تواصلي (أثنوغرافي) عميق. فقد استطاع هذا العلم التعامل مع الشبكات الدلالية والثقافية والاجتماعية والدينية والنفسية والسيميولوجية للنص الأدبي بدقة وعمق.

إن الهدف الذي يسعى إليه هذا العلم مساعدة المتلقي على معرفة ما لا يمكن معرفته باستخدام المناهج الأسلوبية القديمة، وتمكينه من فهم النص الأدبي فهمًا يتناسب والسياقات الاجتماعية والنفسية والتاريخية واللغوية والجمالية للمرسل والمرسل إليه. والواقع أن الجنس الأدبي هو عبارة عن «**كبسولة**» مضغوطة ومشحونة بالمعلومات ذات الأبعاد الحضارية المتشابكة. إن فتح هذه «الكبسولة» وتفكيك ما فيها ثم توزيعه توزيعًا وظيفيًا ثم إعادة تركيبه يعد من أولى مهمات علم الخطاب. وهذا يجعلنا نطرح السؤال الآتي:

أين موقع الجنس الأدبي في خارطة علم الخطاب؟ وكيف يعالج هذا العلم ذلك الجنس؟.

لقد كان تحديد الجنس الأدبي قضية مهمة جدًا في النقد الكلاسيكي (كل أشكال النقد قبل ولادة علم الخطاب) ذلك أنه كان لكل جنس أدبي أدواته وموضوعاته التي تتم من خلالها عملية إبداع هذا الجنس والتعامل معه. من هنا كان الجنس الشعري والروائي والقصصي والمسرحي...إلخ. فكل جنس من هذه الأجناس الأدبية قد طور نفسه عبر التاريخ تطويرًا أدى إلى نشوء ما يسمى «**الصنعة الأدبية**» التي تعنى بتطبيق بعض المعايير والقواعد المعينة على الجنس الأدبي، ثم تعنى بإعداده وحوكه حتى يخرج إخراجًا يليق به.

ما حصل في علم الخطاب أنه بدأ يخرج الجنس الأدبي من أغلال المعايير والقواعد الصارمة ويرده إلى بواكيره الأولى، أي إلى خلقته الأولية القائمة على الطبع والعفوية والتلقائية واللا إعداد المسبق من خلال القواعد التي وضعها النقاد الكلاسيكيون. ويبدأ الجنس الأدبي يظهر على أنه غير معد من خلال الإعداد الجديد القائم على معطيات اللسانيات الاجتماعية. وبكلمة دقيقة، إن علم الخطاب نقل المولود الأدبي الجديد من مرحلة «**الصنعة المعيارية**» القائمة على قواعد النقد الكلاسيكي إلى مرحلة «**العفوية المعدة إعدادًا لسانيًا اجتماعيًا تواصليًا حديثًا**» ثم إلى مرحلة التداعي النفسي والخيالي التي تترك للمخلوق الأدبي الجديد أن

يشكل نفسه بنفسه، وذلك بفعل الكاتب الموهوب بالفطرة والمتسلح بأدوات علم الخطاب الحديث وبفعل المتلقي ووعيه الكلي الذي ينسجم مع هذا المخلوق العفوي ويتفاعل مع مبدعه ومعه في الوقت نفسه ثم بفعل السياق الساخن الذي يتحرك في فلكه المخلوق الجديد؛ الأمر الذي يؤدي إلى تفاعل جميع هذه المعطيات مع النص الأدبي ليصبح نسيجًا واحدًا. لذلك ليس غريبًا أبدًا أن يتعامل علم الخطاب مع النص الأدبي على أساس الكتابة النوعية التي تتخطى قواعد الأجناس الأدبية الأولى وتخترقها متجاوزة بذلك حدودها التقليدية.

إن علم الخطاب يبحث اليوم عن البنية الشعرية داخل الرواية ويبحث عن البنية الروائية داخل الشعر نفسه للوصول إلى ما يسمى «النص». فالنص عالم نسبي مفتوح لا يعرف التحديد والتأطير والتقعيد والإيديولوجية.

هذا المفهوم الجديد للجنس الأدبي يجعلنا نطرح الفرضية التي تقول: **إن النص في علم النص قد يخرج عن النص نفسه**. كلمة النص الأولى تعني الفهم والإفهام المتولد من اللغة وما وراء اللغة. اللغة، بأدواتها الصوتية والنحوية والدلالية، وما وراء اللغة، بأدواتها السيميولوجية (الإيحائية والإشارية والسياقية وكل ما تفرزه الدلالة عمومًا والذي لا يتأتى عن طريق اللغة).

إن دلالة اللغة ودلالة ما وراء اللغة ستولدان النص. يأتي علم النص ليكشف بنية النص الدلالية ويحددها من خلال هذه الدلالات المتنوعة.

وهكذا فإن النص يخرج عن ذاته ليفهم الآخرين ويبلغهم الرسالة بأدوات يستعيرها من خارج اللغة (سيميولوجيا - وعي القارئ - السياق الزماني والمكاني - الإيحاء..) ولكن عندما تتم عملية الفهم والإفهام تصبح هذه الأدوات جزءًا لا يتجزأ من النص.

وهنا تتم عملية تسمى في علم الخطاب «**التناص**» إن وظيفة التناص أو خروج النص عن ذاته من أجل ذاته هي «**الفهم والإفهام**» كما يسميها الجاحظ.

وما دام الهدف الأول والأخير للنص «**الإيصال والتواصل**» على حد تعبير اللسانيين الاجتماعيين أو «**الفهم والإفهام**» فلا حرج أن يخترق جنس أدبي معيَّن جنسًا أدبيًا آخر، ولكن لا ليحل محله وإنما ليستعين به فقط لتحقيق ما كان العرب يسمونه «**التوسع**» وما يسميه اللساني الغربي إيريك اينكفيست في كتابه «الأسلوبية اللسانية» «**الانزياح**» أو «**الانحراف**» أي العدول باللغة عن فلكها الذي تدور فيه إلى فلك آخر جديد من أجل فهم دقيق للعملية الإيصالية والتواصلية(١).

لذلك نجد اليوم «**الشعرية**» الجمالية والخيالية الحية والمتداعية في بعض الأجناس الأدبية كالقصة والمسرحية والرواية والنثر الفني حتى الشعر نفسه. فقد نجد شاعرًا من الشعراء يبدع قصة من القصص في إحدى قصائده، كما هو الحال في المعلقة العربية القديمة أو مرثية مالك بن الريب التي هي قصة قائمة بذاتها مصوغة في قالب شعري. وقد نجد شاعرًا آخر يبدع نصًا كاملاً في بيت واحد من الشعر ليحقق مقولة نقدية حديثة - قديمة كان قد التفت إليها الجاحظ وتتلخص بـ «قليل من اللفظ وكثير من المعاني»(٢) كما هو الحال في بيت أبي العلاء المعري عندما يقول:

رب لحد قد صار لحدًا مرارًا
ضاحك من تزاحم الأضداد

أو في بيته الشعري الآخر الذي يقول فيه:

ولما رأيت الجهل في الناس فاشيًا
تجاهلت حتى ظن أني جاهل

إن المبدع (بكسر الدال) عندما يبدع أدبه يكون

Afāq al -Ṯaqāfa Wa al -Turāṯ
A Quarterly Journal of Cultural Heritage
Jum `a al -Majid Center for Culture and Heritage

آفاق الثقافة و التراث
مجلة فصلية ثقافية تراثية مكتبية
تصدر عن مركز جمعة الماجد للثقافة و التراث

Subscription Order Form — قسيمة اشتراك

☐ سنة One Year ☐ أكثر من سنة More Than One Year ☐ عدد السنوات # of Years

للأعداد : .... Issues # عدد النسخ : .... # of Copies:

ابتداء من تاريخ : .... Subscription Date :

☐ شيك Check ☐ حوالة مصرفية Bank Draft ☐ حوالة بريدية Postal Draft

التاريخ : .... Date : التوقيع : .... Signature :

الاشتراك السنوي

داخل الإمارات :
للمؤسسات : ١٠٠ درهماً .
للأفراد : ٦٠درهماً .
للطلاب : ٤٠ درهماً

في الخارج :
للمؤسسات : ٣٥ دولاراً أمريكياً
للأفراد : ٢٠ دولاراً أمريكياً .

تودع الإشتراكات في رقم الحساب البنكي للمركز : ٠٤٩٠٩٠٦٥٢٣ - بنك المشرق - دبي
Payments should be made To Juma al - Majid Center for Culture and Heritage
Acc . # 0490906523 al - Mashriq Bank - DUBAI

Afāq al -Ṯaqāfa
Wa al - Turāṯ
آفاق الثقافة و التراث

إشعار بالتسلم
Acknowledgment of Receipt

الاسم الكامل : .... Name:

المؤسسة : .... Institution:

العنوان : .... Address :

صندوق البريد : .... P.O.Box :

العدد ☐ Issue No عدد النسخ ☐ No of Copies

اهداء ☐ Gift تبادل ☐ Exchange اشتراك ☐ Subscription

التاريخ : .... Date التوقيع .... Sig-

ترسل إلى :

مجلة آفاق الثقافة و التراث

ص ب : ٥٥١٥٦ - فاكس : ٦٩٦٩٥٠ (٠٤) - دبي - الإمارات العربية المتحدة

Afāq al -Ṯaqāfa Wa al -Turāṯ

P.O.Box : 55156 - Fax : (04) 696950 DUBAI - U.A.E

Stamp
الطابع
البريدي

Name: .... : الاسم

Address : .... : العنوان

Country : .... : البـلد

Phone : .... : هاتف P.O .Box : .... : ص ب

Fax : .... : فاكس

قد خطا الخطوة الأولى نحو المجاز، أي خروج اللغة عن حقيقتها كما يقول علماؤنا العرب. وعندما يعدل المبدع عدولاً قويًا في اللغة بحيث يدخل المبدع الأول (بفتح الدال) في مبدع آخر (بفتح الدال أيضًا) من أجل إحداث بنية نسيجية إبداعية تناصية قادرة على الإيصال والتواصل (الفهم والإفهام) في إطار عفوي جمالي متأسلب فنيًا فسوف يحقق أروع ما توصل إليه علم الخطاب (النص) ألا وهو استثمار اللغة بكل طاقاتها لتعبر عن هذا النبع الإبداعي اللا متناهي.

هذا الكلام يقودنا للاعتراف العلمي الموضوعي بحقيقة مهمة تتلخص في أن هناك أفكارًا كثيرة جدًا أتت بها البلاغة العربية القديمة ولا سيما في بواكيرها الأولى المتقدمة تشكل بنيانًا معرفيًا ضخمًا في جسم ما يعرف اليوم بـ «علم الخطاب».

فعلى سبيل المثال لا الحصر هناك مبدأ لساني - نقدي مهم جاء على لسان الجاحظ العبقري في كتابه «البيان والتبيين» يتلخص في أن النص المثالي هو ذلك النص الذي يكتفي بأدواته من داخل اللغة الإنسانية ليعدل أو «يتوسع» باللغة داخل اللغة ويبتعد عن الأدوات التي هي خارج اللغة (ميتالغة).

فالنص كلما أفرز شبكات دلالية من داخل اللغة دون الاستعانة بالشبكات الدلالية التي هي خارج اللغة كالشبكات السيميولوجية (التي تأتي دلالاتها من حركات المتكلم ووعي المتلقي والسياق الفيزيائي الزماني والمكاني لعملية الإيصال والتواصل).. استطاع أن يفسر نفسه بنفسه ويحقق ما يسميه الجاحظ «الفهم والإفهام».

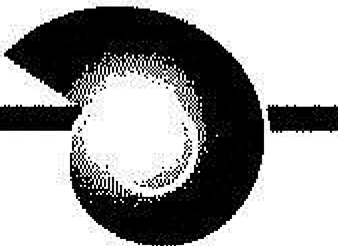
إن عبقرية مبدع النص تتلخص في أنه يستطيع أن يكشف ما لا يمكن للإنسان العادي كشفه في اللغة ليوظفه في خدمة النص من خلال العدول به إلى أبعد مسافة من مسافات العدول.

هنا يكمن السر في مفهوم الإعجاز القرآني، ذلك الإعجاز الذي استطاع - من داخل اللغة العربية وشبكاتها الصوتية والنحوية والدلالية والسياقية اللغوية أن تولد اللا متناهي في أدوات متناهية، وبذلك استطاع هذا الإعجاز أن يحقق للغة العربية مفهوم «**التوالد**» اللغوي من داخل اللغة ليوظفه ويستثمره داخل اللغة نفسها وذلك للتعبير عن الكون المرئي واللا مرئي(٣).

فلا أحلى ولا أجمل من البنية القرآنية العربية التي تنطلق من اللغة نفسها لتعدل عنها إلى أقصى درجات العدول (حذفًا وتقديرًا وتقديمًا وتأخيرًا وتضمينًا وتشبيهًا واستعارةً وكنايةً وحصرًا وتقييدًا...إلخ) وبذلك تحقق ما يسميه مهندس النحو العربي سيبويه في كتابه «الكتاب» «**البنية النظرية المثلى للغة العربية**».

هذه الحقائق تقودني إلى نتيجة (تبقى خاضعة للدرس) هي أنه على الرغم من اختلاف تقنيات البلاغة العربية المتقدمة (غير المنطقة) عن تقنيات علم النص أو الخطاب الحديث.. إلا أن ما يسعى إليه علم الخطاب لتحقيق البنية الدلالية المثلى لعملية «الإيصال والتواصل» البشري هو الهدف نفسه الذي سعى إلى تحقيقه الجاحظ في نظريته البلاغية الذي يتلخص بضرورة معرفة «سر صناعة الكلام» من أجل تحقيق البنية الدلالية المثلى «للفهم والإفهام» في عملية الإيصال والتواصل بين البشر.

ولكن فضيلة العرب الحدسية - العلمية تكمن في أنهم وظفوا تقنيات توالدية اشتقاقية داخل اللغة للتعبير عن معيار «الفهم والإفهام». أي أنهم وظفوا «نحو الخروج عن اللغة» ليخدم «نحو اللغة» نفسه، في حين أن علم الخطاب استعار تقنيات سيميولوجية من خارج اللغة للتعبير عن الدلالة المثلى للنص. أي أنهم استعاروا «نحوًا داليًا» من خارج اللغة ليدعم «نحو



اللغة». وهذا بالطبع فيصل حاسم للتفريق بين علم الدلالة (Semantics) وعلم الإشارة - السيميولوجيا (Semiology)، التفريق الذي يقوم على أن العلم الأول ينبغي أن يخدم الدلالة داخل اللغة والعلم الثاني يخدم الدلالة خارج اللغة، كما يذهب إلى ذلك اللساني البريطاني ديفيد كرستال(٤).

مساحة التنظير ومساحة التطبيق

هناك دائمًا هذه المسافة الطويلة العريضة بين النظرية والتطبيق في المعارف البشرية كافة وعلى مر التاريخ. وكلما ضاقت هذه المسافة اطمأن العالم إلى أن نظريته سليمة تستجيب للتطبيق ويمكن أن تستثمر خير استثمار.

إن كل نظرية من النظريات عبارة عن تأملات وانطباعات مضبوطة ودقيقة عن الواقع الفيزيائي الذي تصوره هذه النظرية أو تلك. وهكذا فإن الأساس العلمي لأية نظرية هو أن تصور الواقع الفيزيائي تصويرًا دقيقًا وشاملاً وتحاول تفكيك هذا الواقع وتحليله لتعود ثانية إليه لتطوره نحو الأنجع، وهنا يكمن مبدأ التطبيق.

ويبدو لي أن المبدأ الذي طرحه اللساني الفرنسي أندريه مارتيني، القائل بأن أي علم من العلوم يجب أن يبدأ نظريًا وينتهي تطبيقيًا لهو مبدأ صحيح(٥).

إن أية دراسة لظاهرة معينة سواء أكانت إنسانية أم طبيعية لابد أن تبدأ نظريًا منطلقة من معيار الوصف والتسجيل لحركة الظاهرة المدروسة وعملها، ثم يمكن بعدها وضع نظرية متماسكة ومضبوطة حول ما كان قد وصف وسجل عن عمل الظاهرة وحركتها.

وهنا يتدخل العالم مرة أخرى لتطبيق هذه النظرية على ظاهرة مشابهة وضمن فلك الظواهر المنتمية إلى حقل معرفي معين. فإذا اكتشف شيئًا جديدًا لم يلاحظه ويصفه عند بنائه للنظرية فإنه يقوم بتطوير نظريته هذه، من هنا يأتي مفهوم المنهج الذي يولد منهجًا آخر.

إن تطوير المناهج بعضها بعضًا هو الذي يقرب مساحة التنظير من مساحة التطبيق. هذا هو المبدأ في مفهوم بناء النظريات الفيزيائية وتطبيقها على الواقع.

نأتي الآن إلى النظرية والتطبيق في الإطار العربي لتواجهنا مشكلة معضلة هي من أخطر المشكلات التي تواجهها الثقافة العربية عمومًا والعلوم العربية خصوصًا.

ما يحصل عندنا هو أن مفهوم التنظير والتقعيد هو مفهوم يستورده أغلب الباحثين العرب من الغرب من أجل تلبيسه للظواهر العربية التي هي في أساس نشأتها عربية، هذه النظريات المطبقة على المجتمع العربي هي نظريات «معلّبة» وجاهزة وما على الظواهر العربية إلا أن تطوع نفسها لهذه النظريات.

لنفترض أن التطويع هذا يمكن أن ينجح (مع أن هذا الافتراض خطأ علميًا) ولكنه يبقى تطويعًا شكليًا لا يمس الجوهر ولا يؤدي إلى حركة فاعلة ومنفعلة بين الشكل النظري والمضمون التطبيقي. العالم النحرير البصير لا تخفى عليه هذه المطاوعة التي لا تؤدي إلى تعميق مفهوم الثقافة العربية الإسلامية وبلورتها بلورة لائقة بأمة من الأمم كانت رائدة الحضارة الإنسانية في وقت من أوقات التاريخ، بل إن هذه المطاوعة ستعمل في الباطن على تمزيق ما حفظته لنا الأيام من اختزال لهذه الحضارة.

نحن نعلم أن اللسانيات أولاً وأخيرًا عبارة عن نظرية غربية.. ولكن رغم ذلك هي نظرية علمية معافاة صحيحة، وقد استفادت من تراثات الأمم كلها حتى طورت نفسها من خلال تطبيق الغرب لها على لغاته ولغات عالمية أخرى.

ولكن المشكلة لا تكمن هنا، أي في كون اللسانيات نظرية غربية، ولا تكمن في أننا يجب أن

نتجنبها (وإلا نكون ضد حركة العلم والانفتاح والتأثر والتأثير)، إذن المشكلة لا تكمن بكل هذا الذي قلناه، ولكنها تكمن في أننا نحن العرب لا نريد أن نبذل جهدًا كبيرًا لفهم النظرية اللسانية (الغربية) ومن ثم استثمار ما يمكن استثماره منها لخدمة النظرية اللسانية (العربية) من جهة وخدمة اللغة العربية من جهة أخرى، وذلك للمحافظة عليها ودفع عجلة تطويرها إلى الأمام وجعلها تستوعب الملايين من المستحدثات والمعاني الجديدة المتولدة يومًا بعد يوم من خلال ثورة المعلومات الحديثة.

كان أجدادنا أبرع منا في هذا المجال، فقد كانوا على اطلاع على كل ما هو حديث وعلى كل ما كان يحيط بهم من ثقافات الأمم الأخرى.. يدرسونها ويفهمونها بل يقتلونها فهمًا، وبعد ذلك يستثمرون منها ما يمكن استثماره لخدمة الظواهر الحضارية عمومًا واللغوية خصوصًا. وهذا بالطبع يحتاج إلى جهد كبير وعمل دائب مستمر، لذلك كان أحدهم يقول: «ما نمت وما قلت إلا وعلى صدري كتاب». لذلك كانت مساحة التنظير عندهم قريبة جدًا من مساحة التطبيق.

النتيجة

لا البنيوية إذن ولا الأسلوبية ولا التفكيكية ولا التشريحية ولا التداولية ولا كل «الموضات» المتأسلبة الأخرى نافعة للغة العرب وأدبهم إذا لم تستثمر استثمارًا ممتازًا. وهذا - في رأيي - غائب عند أغلب الباحثين العرب في مناخ الدراسات اللسانية والنقدية المعاصرة، إلا عند من رحم ربك وقليل ما هم(٦).

إننا - نحن العرب - نحتاج إلى تنظير عربي نابع من الواقع العربي، يستفيد من معطيات التراثات الإنسانية القديمة ومن معطيات الحضارات البشرية الحديثة ليعود هذا التنظير ثانية إلى الواقع العربي من أجل تعميق جذوره في حركة التاريخ ومن أجل إرهاصه وتشميصه ليمتد عبر الحاضر ثم دفع حركته الدائبة نحو المستقبل من أجل بناء أمة واحدة كانت من أفضل الأمم ولكن علمًا وثقافة وأخلاقًا.

الحواشي

(١) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع راجع:
Enkvist, E (1988) Linguistic stylistics. Mouton. Paris.

(٢) يفضل الرجوع إلى كل ما قاله الجاحظ بهذا الشأن في كتابه «البيان والتبيين» الذي يعد من بين أفضل ما أنتجته الحضارة الإنسانية بله الحضارة العربية الإسلامية عبر التاريخ.

(٣) يمكن للمرء أن يدرك غيضًا من فيض في عبقرية اللغة العربية من خلال كتاب «الخصائص» لابن جني، الذي يعدّ الخطوة الأولى نحو فلسفة اللغة العربية فلسفة لسانية في تاريخ الفكر اللغوي العربي.

(٤) Crystal, David (1991 : P 100 - 107). The Cambridge Encyclopedia of Language. Cambridge University Press

(٥) يمكن للقارئ مراجعة - رأي أندريه مارتيني وفحصه في كتابنا: «دراسات لسانية تطبيقية» (الفصل الخامس - حوار مع عالم اللسان الفرنسي أندريه مارتيني). دمشق : دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٩.

(٦) يمكن للقارئ العربي أن يستثني الدراسات القيمة لخدمة الثقافة العربية المعاصرة عمومًا وخدمة اللغة العربية وآدابها خصوصًا، التي استفادت من النظريات الغربية وطبقتها على الواقع اللغوي والأدبي والنقدي العربي ومنها دراسات الباحث الدكتور سعد مصلوح ولا سيما «الأسلوب دراسة لغوية إحصائية» و «في النص الأدبي»، ودراسات الدكتور حمادي صمود ولا سيما «التفكير البلاغي عند العرب».

دور العرب في علم المنطق

الدكتور إبراهيم كرو
معهد التراث العلمي العربي - جامعة حلب

يعرف نيقولا رشر أستاذ المنطق بجامعة بطرسبرغ(٦) المنطق العربي بأنه اسم نطلقه على تلك الجهود التي بذلها الباحثون في العالم الإسلامي في مجال الدراسات المنطقية وما تمخضت عنه تلك الجهود من أعمال في هذا المجال. سواء كانت هذه الأعمال في صورة مؤلفات أم مترجمات أم شروح أم حواشٍ تدور حول مسائل منطقية. والباحثون في العالم الإسلامي هم - حسب مفهوم عَدّلْتُه عن مفهوم رشر - كل من ساهم في حقل المنطق أياً كانت صورة هذه المساهمة، وكان يعيش في كنف الحضارة الإسلامية من مشرقها إلى مغربها، بغض النظر عن دينه أو أصله الجغرافي، وكتب باللغة العربية. ومن هنا فسوف نتقابل مع باحثين مسلمين ومسيحيين وصابئة كما سنقابل باحثين من بلاد الفرس والروم والعراق والشام ومصر والمغرب العربي والأندلس.. ما دام هؤلاء الباحثون استظلوا بظل الحضارة الإسلامية يعكسون متغيراتها ويعبرون عن مقوماتها ويتأثرون بجميع أحداثها، بل كثيراً ما ينطلقون من دراساتهم بتشجيع الخلفاء والولاة ومناصرة الوزراء المسؤولين.

يقسم المنطق الحديث إلى فرعين: الفرع الأول وهو الموضوع الذي سنعالجه في هذا المقال بشيء من التفصيل هو المنطق الرياضي. أما الفرع الثاني وهو المنطق الفلسفي الذي يختلط كثيراً مع منطق اللغة فقد كان أحد الظواهر الأولى في المنطق العربي حتى زعم بعضهم أنه يشمل المنطق كله، ومثال ذلك الحوار الذي دار بين أحد النحويين - ويمثلهم هنا أبو سعيد السيرافي - والمناطقة، ويمثلهم أبو بشر متى بن يونس.

ساوى السيرافي بين المنطق والنحو فقال: «إذا كان المنطق وضعه رجل من اليونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، وما يتعارفون به من رسومها وصفاتها فمن إذاً يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه. ويتخذوا فيه حكماً لهم وعليهم، وقاضياً بينهم، ما شهد له قبلوه، وما أنكره رفضوه؟».

وهكذا فعند الفريق الأول يختلف المنطق باختلاف النحو، وإذاً باختلاف اللغات، بل هناك من زعم أن النحو أعم من المنطق. أما رد أبي بشر فجاء قريباً من النظرة الحديثة للمنطق وتشبيهه إياه بالرياضيات، إذ قال: لأن المنطق بحث عن الأغراض المعقولة، والمعاني المدركة وتصفح الخواطر السانحة، والسوانح الهاجسة، والناس في المعقولات سواء، ألا ترى أن أربعة وأربعة تساوي ثمانية عند جميع الأمم وكذلك ما أشبهه».

مع العلم أن علاقة المنطق بالرياضيات ما زالت مصدر جدل واختلاف آراء ونقد حتى العصور الحديثة وحتى في الكتب الكلاسيكية للمنطق، كما في أعمال برتراند راسل وغيره، وستظل كذلك حسب تطور المنطق الرياضي في المستقبل. ونكتفي بذكر بعض وجوه الشبه الحديثة بين العلمين.

هناك تشابه شكلي ورمزي مثلما هنالك تشابه مضموني كما لاحظ أبو بشر متى.

ولن ندخل في هذا التشابه لأن المنطق الرياضي لم يكن معروفاً بمعناه الحديث، بل نكتفي بأن نشير إلى التحول التاريخي من جدل حول تعادل المنطق والنحو زمن العرب القدامى إلى جدل حول تعادل المنطق والرياضيات في العصور الحديثة. والمحرك الأول لهذا الاعتقاد إنما كان سببه ما قام به علماء المنطق الرياضي في القرن العشرين من مشروعات لصياغة الرياضيات كلها في لغة رمزية من منطق المحاميل، وهي لغة المنطق الرياضي الحديث. وقد سمي هذا المشروع بمشروع هلبرت، لأن الرياضي الألماني الكبير ديفيد هلبرت هو أول من قام به بصورة جدية في مجلدين كبيرين، وتابع أعماله رياضيون آخرون، تفرقوا واختلفوا بعضهم مع بعض في منهجيات ومدارس مختلفة.

لن يكون حديثي عن المنطق العربي كلاسيكياً عادياً فهناك كتب كثيرة جداً تتحدث عن مباحث المنطق العربي ومدارسه وتربطه بالمنطق القديم، وأغلبها يجعل من المنطق العربي منطقاً أرسطوطالياً ولا يتحدث عن إبداع العرب وتجديدهم إلا العدد القليل من الباحثين، كما لا يتطرق الباحثون ولا يدرسون إلا كتب المنطق الشائعة الصيت كمنطق ابن سينا في الشفا ومعيار العلم للغزالي وغيرهما كثير. ولكنهم لا يدرسونها من وجهة نظر العلوم المنطقية الحديثة الرياضية واللغوية، فقد كان العرب مناطقة عظاماً باعتراف مؤرخي المنطق.

وقد بدأت تظهر حديثاً دراسات لغوية ألسنية هي من صلب علم المنطق الحديث أي من ألسنيات القرن العشرين - منها ما يمكن تطويره وإدخاله في علوم القرن الحادي والعشرين، أما العلوم المنطقية الرياضية فلها علاقات شديدة القرابة بالعلوم اللغوية - ولم يدرسها أحد، وما سبب ذلك إلا قلة المناطقة الرياضيين المحدثين الذين اطلعوا على التراث العربي. وقد كنت أحد هؤلاء، وكان اطلاعي على التراث عفوياً. فعندما عدت من دراستي في الغرب شاكياً نضوب المكتبات العربية من المراجع في العلوم الحديثة لم يرو عطشي للعلم إلا مطالعاتي لكتب التراث التي تناقلتها الأيدي وقرأتها العيون بشكل

سطحي أو توثيقي. وكانت قراءاتي لها غير ذلك. وبالرغم من أن مطالعاتي كانت محدودة بضيق الوقت إلا أن اكتشافي لعظم شأن العرب كان مدهشاً وهو يتلخص بما يأتي:

أولاً: إسهامات تذهب إلى أبعد من الأرسطوطالية والإقليدية وروح العلوم القديمة التقليدية وتطال آفاقاً لم يطلها العلم الغربي إلا في مئتي السنة الماضيتين من تاريخ العلم الحديث. وقد نشرتُ هذه الاكتشافات في مجلات عربية وغربية.

ثانياً: لآلىء معفرة بتراب الزمن أزلت عنها ترابها وصقلتها وطورتها وأضفتها إلى تاج العلوم الحديثة وقد حظي عملي هذا بتقدير بعض العلماء الألمان. ونحن كالعادة نلجأ إلى الغربيين لنحصل على رضاهم وموافقتهم لتقدير علومنا ومعارفنا، وقد آن لنا أن نخط بأقلامنا طريقنا ونرسم شخصيتنا العربية المستقلة المتميزة، وقد كانت لنا شخصيتنا، وكان لنا مركز الصدارة في العلوم وخاصة علمي الرياضيات والمنطق، فلماذا لا نبعث هذا التراث من الموت بل قل من النوم ونقف على أرجلنا ونطاول بأعناقنا كبار علماء العصر. ولذلك فأنا أهيب بكل عالم عربي وصل إلى درجة من الكمال في اقتناء المعارف الحديثة، أن يعود إلى كتب التراث ليجد فيها أفكاراً دفينة، بل قل كنوزاً.

وما أغنى بلادنا بالآثار وما أغنى كتبنا بالأفكار البكر التي تنتظر العلماء ليكملوا رسالتها العلمية ويبعثوها عربية أصيلة.

وهذا يقودنا إلى السؤال التالي: **هل هناك منطق عربي**؟ يقول رشر: «وهنا يتساءل من يتساءل هل يعني الحديث عن المنطق العربي أن المنطق قد ينسب إلى قوم من الأقوام ويوصف بصفتهم، هل يمكن الحديث هنا عن منطق هندي ومنطق صيني ومنطق فارسي ومنطق إنكليزي..» ثم يتابع: «المنطق لا ينتسب إلى شعب من الشعوب ولا لجنس من الأجناس، فالمنطق إنساني عام يتناول بالدراسة أموراً عقلية لا تختلف باختلاف الأمم والأجناس».

أنا لا أوافق رشر في ذلك، فهو ينظر إلى المنطق ككائن جامد ويعاينه بنظرة محلية ضيقة. بينما المنطق كائن يتداخل مع العلوم الإنسانية الأخرى ويتفاعل معها. ولأوضح ذلك أقول: أنا لا أشك مثلاً أن قانوني التناقض والثالث المرفوع لأرسطو هما قانونان عامان يكاد يقبلهما الجميع - هذا من وجهة نظر منفردة - بينما لا يقبلهما الفيلسوف الشرقي(كان الإمام الغزالي أول من فعل ذلك من العلماء المسلمين) كالبوذي مثلاً، وذلك لأنه ينظر إلى روح القانون نظرة شمولية كونية، فمثلاً وضع أرسطو هذه القوانين واستخلصها من إرهاصات فكرية بدائية كأن يقول: إما أن يكون الحائط أبيض أو لا، ولا ثالث بينهما. بينما ينظر رجل الشرق فيرى حياتنا البشرية مليئة بالتناقضات، وحتى الفيزياء الكوانتية نقضت هذا القانون، أي أن العالم الشرقي رأى بقوة البصيرة ما استغرق الغربي آلاف السنين ليراه في المختبر.

وسآتي على مثال آخر لذلك من رؤى عربية قديمة لفراغات لا إقليدية. ولقد نشأ بالفعل منطق لا أرسطوطالي ولكنه للأسف مصوغ في نظام معرفة أرسطوطالي - وهنا أيضاً تبرز روحانية الشرق الذي هو، إن صح القول، بقبوله المتناقضات الظاهرية واحتوائها أعم وأخلى من المتناقضات والفصامات المنطقية الغربية، وبإمكاننا القول: إن الغرب لم يتفوق بالعلم بل بالتكنولوجيا، فلا تكاد توجد حقيقة علمية واحدة أكيدة كما أشرت في مقالي(١٠): «المتناقضات في العلوم قديماً وحديثاً».

حتى مبدأ الذرية الذي درسناه في المدارس الثانوية فالهنود هم أول من وضعه وتبعهم الإغريق، هو مبدأ لم يؤيد قطعياً إلى اليوم كما رأينا، وكذلك السؤال هل فراغ الكون إقليدي أو ريماني أو غيره لا يمكننا الإجابة عنه. وتظهر التجارب دائماً تناقض ما سلفها. ولكن هذا لا يعني أن الحضارة الغربية لم تستفد من ديالكتية التناقض التي وقعت فيها. فاستطاع الغربيون إنتاج القنبلة الذرية بالرغم من عدم استطاعتهم الإجابة على صحة مبدأ الذرة. كما

استطاعوا استخدام الرياضيات - ذلك العلم السامي - في شتى ميادين الخدمات البشرية، بالرغم من عدم استطاعتهم أن يبرهنوا أن (١ + ١ = ٢) بل لقد برهنوا على عدم وجود برهان لذلك.

مختصر القول هناك منطق جامد محلي وحيد البعد، وهناك روح المنطق أو منطق المنطق أو بكلمة علمية ميتامنطق - وهذا ما اختلف فيه العرب عن غيرهم من الأمم، وهذا الاختلاف هو الاختلاف بين منطق (العقل المجرد) بتعبير كانت ومنطق الروح، هو الفرق بين عقلانية الغرب وروحانية الشرق، والعرب بطبيعة وضعهم الجغرافي جمعوا بين المنطقين - العقلي والروحي - وإن كان الأخير لم يأخذ صبغة علمية بعد، وما ذلك إلا لأسباب زمنية، وهو في الواقع منطق المستقبل. وقد اكتشف العلماء أن الدماغ البشري نصفه استنباطي استنتاجي ونصفه الآخر حدسي استقرائي، والحدس هو ما يربط الواقع بالروح حسب تعبيرنا غير الدقيق لعلم غير دقيق بعد.

ولن أدخل في ذلك أكثر، ولكن أكتفي بأن أضيف أن الاختلاف بين المنطقين هو الاختلاف بين النظرة التفريقية التحليلية بين العلوم كل منها على حدة وبين النظرة الشمولية إلى العلوم الإنسانية التي تتصف بالتركيبية. وأحدد الاختلاف أكثر من ذلك فأقول: هو في أحد وجوهه تنوع في المنهجية العلمية التي هي بدورها فرع من فروع المنطق، بل لقد خلطها أرسطو بالمنطق ذاته.

ونرى هذا التقارب في المؤتمرات العالمية - المستمرة الانعقاد إلى يومنا هذا - التي تجمع بين المنطق والمنهجية.

ولأبين لكم بعض الاختلاف بين المنهج الغربي الأرسطوطالي والمنهج العربي الذي تحرر من المنهج الأرسطوطالي: امتاز سكان البلاد العربية القديمة كالبابليين والمصريين، بعلوم عظيمة لكنها كانت تجريبية خدمية واقعية. ثم جاء الإغريق فأخذوها وجردوها وجعلوها علوماً بحتة، وقد غلبهم حبهم للعقل المجرد حتى طغى على المنطق الواقعي. وخير مثال على ذلك ظهور السفسطائيين الذين اهتموا بالكلام من أجل الكلام وليس من أجل الحقيقة التي يحملها. حتى أرسطو كانت له أخطاء منهجية. فهو عندما وضع مبدأه أن الجسم الأثقل يسقط بسرعة أكبر من الأخف إنما دفعه لذلك حبه للمنطق المجرد وعشقه للفكرة المحضة وليس لتجسيدها الدنيوي، فلم يأخذ بنفسه عناء التجربة. وهذه منهجية لا علمية ابتعد عنها العلماء العرب.

وهناك أمثلة أخرى كاعتقادات أرسطو الكونية عن تركيب العالم من كرات ذات مركز واحد لا يوجد شيء خارجها، وهي فكرة تمتُّ إلى الخرافات، ولا تمتُّ إلى المنهج العلمي بصلة، وقد نبذها العرب. وكان الكندي أول من حاول أن ينظر نظرة شمولية إلى المنطق ويطبقه؛ لم تسحره مبادىء الهندسة التي وضعها إقليدس، ولم تغره النظريات الأرسطوطالية، فطبق النظري على العملي، فحاول في رسائله الفلسفية إثبات كروية الأرض مستعيناً بالعلوم الهندسية، وحاول أن يبرهن على نشوء العالم مستعيناً بالمبدأ الاكسيومي الإقليدي، ويطبقه على علم الأعداد أو العظم والكونيات. ولكنه للأسف دمج بين العلم وإساءة فهم الدين، فوصل إلى تناقض في مفهوم اللامتناهي الذي أثبتت صحته في الرياضيات الحديثة، لا بل هو في أساس معظم الرياضيات الحديثة.

وهكذا فبينما أسقطت عقلانية الغرب المحضة علماء الغرب في نظام غير متكامل، كذلك أُسقِطت روحانية الشرق المحضة في نظام غير متكامل، والعرب باستيعابهم لكلا المبدأين بإمكانهم أن يتابعوا طريق الكمال ولا يقعوا بأخطاء كالتي وقع فيها الكندي، وكذلك رجال الدين المسيحي في العصور الوسطى في معاملتهم للعالم الفذ غاليلو لمجرد سوء فهمهم للدين. فلا يجب أن نفرض مفهوماتنا الأرضية وعلومنا المحدودة المتناقضة حول

فكرتنا عن الله السرمدي؛ أنّى لنا أن نفهم الله وأن ندرك حكمته.

الشمس أشرقت من الشرق وهي في الغروب وستعود إلى الشروق أسطع وأبهى، العلوم ابتدعها الشرقيون القدماء بإلهام وتبصر ثاقب، وأكملها الغربيون بحذق وتحليل لا متناهيين. ولكن بعد الغروب شروقات – والعلم لا نهاية له – وخير برهان على كلامي أن جميع الديانات ظهرت في الشرقين الأوسط والأقصى بينما امتاز الغرب بالعقلانية المحضة.

لا تغرنكم علاقة التعقيد وإحكام الصياغة بصحة المعتقد، فنحن مثلاً لا نستطيع أن نقارن كتابين محكمي الصياغة ككتابي الوجود والزمن لـ هايدكر، والوجود والعدم لـ سارتر وغيرهما مع بعض الحكم الشرقية من شرقينا الأدنى والأقصى. ولا يسعنا إلا أن نفتتن بالعقلية التحليلية التي صاغت الأول. ولكنه كبناء القصور على الرمال، فبساطة الثانية قد تفوق بحقيقتها المطلقة أعظم الأعمال المنطقية والفلسفية الغربية.

لا تحتاج الحقيقة إلى جيش من الحجج يحميها وهيكل من التحليل يحملها، وقد تتفوق البساطة والحدس الثاقب بالقدرة للوصول إلى حقيقة الوجود البشري على كل ما ذهب إليه هايدكر وسارتر، لم يكن العرب بالرغم من تبصرهم وحدسهم الثاقبين – كما سأبرهن بعد قليل بتنبئهم بالهندسة اللاإقليدية – لم يكونوا ضعفاء في المواهب الاستنباطية العقلانية والتحليل العلمي. وأحد براهيني على ذلك مثال ابن الهيثم في كتابه «في حل شكوك إقليدس»، حيث نقض تعريف إقليدس الساذج للخطين المتوازيين بل أكمله، إذ عرف إقليدس الخطين المتوازيين بأنهما الخطان اللذان لا يلتقيان في الامتداد. لم يعجب هذا التعريف غير العلمي عالمنا ابن الهيثم، فدخل في دراسات دقيقة وصحح التعريف وروضه (أي جعله رياضياً) إذ أدخل مفهومي الحركة والزمن ومفاهيم أخرى كالاستمرارية والبساطة التي – كما أشرت إليها في مقال آخر(١٢) – سبق فيها مفاهيم الهندسة التفاضلية التي هي أساس الفيزياء الحديثة، وأخضع اللانهاية لمبدأ فلسفي رياضي هو مبدأ التركيبية Constructivism. وتحدث عن حقيقة الوجود الرياضي بمعناه الحديث، واستعمل بذلك مبدأ الخوارزميات في إنشاء اللانهاية، فاللانهاية عند ابن الهيثم هي نظام صيرورة ديناميكي بعكس نظام الخطوط المتناهية الساكن.

وهذه من أهم أساليب المنطق الرياضي الحديث. وهذا يقودنا للحديث عن الخوارزمي الذي أسس الخوارزميات. وهي بالحقيقة إخضاع للخيال الرياضي البحت لإجراءات عملية هامة جداً في عملية الحاسوب. وقد أسس الخوارزمي علم الجبر ولم يبتدىء بذلك من أسس تجريبية كالرياضيات الإغريقية، بل من مبدأ عملي جداً. فقد اكتشف الجبر وهو يحل مسائل في التجارة وتقسيم الميراث. ولكن العرب عندما اكتشفوا هذا العلم البالغ الأهمية، لم يتوقفوا عند حدود التطبيقات، بل تطلعوا إلى آفاقه النظرية فحلوا المعادلات الجبرية، وأهم من ذلك كله أنهم مزجوا الجبر بالهندسة وكان ذلك من أهم الثورات المنهجية في الرياضيات. وكانوا أول من استعمل الاستقراء الرياضي، كما برهن رشدي راشد في كتابه «تاريخ الرياضيات العربية»، باستعمال السموءل والكرجي لمبادىء الاستقراء الرياضي، وقد برهنتُ أن الكندي كان قد سبقهما إلى إدراك هذا المبدأ. والاستقراء هو من دعائم المنطق وعلم الحوسبة.

وهكذا فتعدد تطبيقات العرب للمنطق وتنوعها كما ظهر معنا حتى الآن، أفادا المنطق وأغنياه، ونحن نعرف اليوم أن تطبيق علم كالمنطق مثلاً أو الرياضيات في

مجالات حياتية أخرى لا يفيد الأخيرة فقط بل لذلك تغذية رجعية على العلم الأصلي المطبق، والأمثلة على ذلك لا تعد ولا تحصى. ويسرني أن أورد هنا مثالاً من علمي التفاضل والتكامل اللذين أوجدهما الغربيون في عصور النهضة في أثناء دراساتهم الرياضية الفيزيائية. لكن العرب سبقوهم إليه كما بيّن يوشكيفيتش(٤) في دراسته لثابت بن قرة ورشدي راشد(٥) وغيرهما، وهي أساليب لا نهاتية Infinitistic.

نستنتج من ذلك أن اهتمامات العرب التطبيقية وولعهم بالنظرة الشمولية للعلوم، أفادا المنطق والرياضيات كثيراً، وسأذكر مثالاً آخر من المنطق ليحيى بن عدي: لا شك أن يحيى استفاد من منطق أرسطو لكنه حاول أن يطبقه في قضايا لاهوتية ودنيوية، فأنشأ دراسة للعلاقات، ووضع متناقضة العلاقة الفارغة، فسبق بذلك الرياضي الإنكليزي برتراند راسل. وأنا بصدد محاولة إكمال نظريته في العلاقات، وحققت اكتشافات مهمة في ذلك.

فتاريخ المنطق العربي حي وليس هو مومياء نشرحها كما يشرحها الغربيون، بل كانت نائمة نبعثها حية ونطورها بأن نتقمص عقلية العالم العربي الذي وضعها، وهذه هي الطريقة الوحيدة لفهمها، ولذلك لم يفهم الغربيون العلوم العربية فهماً تاماً، وقد قال أحد فلاسفة الصين: لكي تفهم معنى الزهرة يجب أن تصير زهرة.

والآن سأتحدث عن الأمثلة المنطقية الرياضية التي استقيتها من قراءاتي للتراث، ودرستها من وجهة نظر حديثة مبرهناً بذلك أسبقية العرب في تفكيرهم بمسائل رياضية أو منطقية، هي من أسس المنطق الرياضي الحديث:

المثال الأول: هو متناقضة يحيى بن عدي التي مرّ ذكرها، وقد بينت في مقالي عن المتناقضات، علاقتها بمتناقضة الكاذب للفيلسوف اليوناني ابيميندس وبمتناقضة الفيلسوف الإنكليزي برتراند راسل.

أما متناقضة الكاذب فهي الرجل الذي يقول: «أنا أكذب دائماً» فهو صادق إذا كذب وكاذب إذا صدق.

أما متناقضة برتراند راسل فهي متناقضة مجموعة المجموعات التي ليست عنصراً من نفسها، فإن كانت عنصراً من نفسها كمجموعة، فهي من المجموعات التي ليست عنصراً من نفسها، فهي إذاً ليست عنصراً من نفسها، وإن لم تكن عنصراً من نفسها فهي من المجموعات التي ليست عنصراً من نفسها، فيجب أن تكون عنصراً من نفسها لأنها تحوي تلك المجموعات بالضبط.

أما متناقضة يحيى فتنشأ عن تعريفه علاقة بين شيئين – هي العلاقة الفارغة بلغة المنطق الحديث – إذا لم تكن بينهما علاقة من أي نوع آخر. أي هي نفي لكل العلاقات بين هذين الشيئين، فإن كانت هذه العلاقة قائمة بين الشيئين فلا علاقة بينهما، وإن لم تكن بين هذين الشيئين أي علاقة فهذه العلاقة الفارغة قائمة بينهما. أي أن هذه العلاقة الفارغة هي عنصر في مجموعة العلاقات بين الشيئين إذا لم تكن عنصراً منها، والعكس صحيح. وهذه مشابهة لمتناقضة برتراند راسل التي صححت أسسها نظرية المجموعات والعلاقات في المنطق الرياضي.

ولا يقف يحيى بن عدي عند ذكر هذه العلاقة، بل هو يعرف الأشياء بالصفات التي تتصف بها، ويعرف الصفات بالأشياء التي تنتمي إليها. ولقد استعملت هذا المبدأ المثنوي ومزجته بالهندسة الجبرية في صياغة رياضية، لها تطبيقات في نظرية العلاقات الرياضية، كما لها تطبيقات في علمي تمثيل المعرفة والتعرف على الأشكال. وهي من علوم الأنظمة المعلوماتية الحديثة والذكاء الصنعي. كما قادني

البحث بعينه إلى صياغة نظرية النماذج العامة وإلى تمثيل مفارقة البرهان القياسي أو مناقضته – كما سميتها – وهذه النتائج قيد الإعداد للنشر.

أما المثال الثاني: فهو متناقضة اللانهاية عند الكندي(٣).

وضع الكندي نظام بديهيات، سماها مقدمات أولية، لحساب الأعظام المتناهية، وطبقه على اللامتناهي. وإليكم بعض هذه البديهيات:

١ – الأعظام التي ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية، والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة.

٢ – ذو النهاية ليس ما لا نهاية له.

٣ – كل الأجرام إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم.

وأهم هذه البديهيات هي البديهية التالية: كل جرمين متناهيي العظم إذا جمعا كان الكائن عنهما متناهي العظم. وهذا واجب في كل عظم وكل ذي عظم.

وأهمية البديهية الأخيرة تكمن في علاقتها بالاستقراء الرياضي إلى جانب تصريحات أخرى في رسالته «في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذي يقال لا نهاية له. وهناك أربع رسائل حول المتناقضة نفسها.

والإبداع في عمل الكندي يكمن في أنه طبق منطق البديهيات لدراسة إمكانية وجود عظم لا متناه. وهذا هو الأسلوب نفسه الذي يضعه علماء المنطق الرياضي لدراسة عدم وجود تناقض في كيان رياضي معين.

أما برهان التناقض فقد حللته في مقالي(٣).

وأخيراً نأتي إلى الهندسة اللا إقليدية عند العرب: في مخطوط حيدرآباد المتضمن رسائل البيروني ورقة يورد فيها البيروني ثلاثة أمثلة هندسية له وللكندي، ولقد درستها (٢) وأشرت إلى أهميتها بوصفها منشأً للفكر اللا إقليدي، وأعدت دراستها (١٢) من منطلقات رياضية جديدة موضحاً أهميتها كمنطلق للدراسة الهيبربولية من جهة، وكمنشأ لفكرة النسبية التي ظهرت أيضاً عند الكندي في رسائله الفلسفية التي تشير إلى اعتماد مفهوم الفراغ على مفهومي الحركة والزمن.

كما أظهرت علاقة رسالة البيروني بأعمال أخرى لـ السجزي وابن الهيثم في مجال اللانهاية والاستمرار والخطوط المقاربة.

الهوامش والمراجع

1 - Garro, Ibrahim, "al-Kindi and mathematical logic". Proceedings of the first Intentl. Symposium for the History of Arabic Science, Aleppo, 1976.

2 - Garro, I. "Paradoxes in arabic geometry-an archeology of scientific discovery" Logique et Analyse, 1981. vol. 24, pp. 351 - 379.

3 - Garro, I. "The paradox of the infinite by al-Kindi". JHAS, 1994, vol. 10, pp 111 - 118.

4 - Youschkevitch, A. P. "Notes sur les demonstrations infinitesimales chez Thabit ibn Qurra" Arch. Intl. Hist. des Sci. 171, 1964, pp. 37 - 45.

٥ – راشد، رشدي . تاريخ الرياضيات العربية بين الجبر والحساب . بيروت، ١٩٨٩.

٦ – رشر، نيقولاس . تطور المنطق العربي . القاهرة، ١٩٨٥.

٧ – كرّو، إبراهيم . المنطق الرياضي عند العرب (مجلة الفيصل)، ع ٤٠، ص ٢٨ – ٣٠.

٨ – كرّو، إبراهيم . علم المنهج ومنهج العلم عند العرب (مجلة الفيصل) ع ٨٥، ١٩٨٤، ص ٦٧ – ٦٩.

٩ – كرّو، إبراهيم . الهندسة اللا إقليدية عند العرب (مجلة الفيصل).

١٠ – كرّو، إبراهيم . دور المتناقضات في تاريخ العلوم قديماً وحديثاً.

١١ – الكندي، يعقوب بن إسحق . رسائل الكندي الفلسفية . القاهرة، ١٩٥٠.

12 - Garro, I. "limits asymptotes and infinities old and new". (In Preparation).

من مقولات الوجود

إلى مقولات القيم

نحن من أنصار التشبيه لتقريب صفة الكمال من الأذهان ،

كما نحن من أنصار التنزيه لأنه جلّ وعلا لا تدركه العقول

ولا الأوهام ﴿ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ﴾ (الشورى: ٤٢ / ١١)

الدكتور / عبدالكريم اليافي - دمشق

شاع في المنطق لفظ المقولة لإفادة الدلالة على الموجود أو عَرَضٍ من أعراضه. وأوَّلُ من أبان أنواع الدلالة هذه في تاريخ المنطق والفلسفة أرسطوطاليس، المعلم الأول. واللفظ اليوناني هو «قاطيغورياس» دخل العربية معرَّبًا. ثم ترجمه العرب مقولاتٍ، بمعنى أنها تقال على الموجود من وجهات مختلفة. فالمقولة في التعبير المنطقي هي المحمول، وإطلاقها على المحمول من كون المحمول في القضية مقولاً على الموضوع. واللفظ العربيّ اسم مفعول. وتاء التأنيث زيدت إمّا للمبالغة وإما للنقل من الوصفيّة إلى الاسميّة.

وقد جمع أرسطو أنواع المقولات في عشر.

وهي **الجوهر والكمُّ والكيف والإضافة والمكان والزمان والوضع والمِلْك والفعل والانفعال.**

ثم تناقلتها الفلاسفة والمناطقة في الحضارة العربية الإسلامية.

ومن أهم من شرحها أبو الوليد ابن رشد في كتابه «تلخيص المقولات». ونحن مازلنا نتذكرها منذ حفظناها في صبانا بهذين البيتين اللذين يُعينان على حفظها:

زيدُ الطويلُ الأبيضُ ابنُ مالك
في بيته بالأمس كان مُتَّكي
بيده غصنٌ لواه فالتوى
فهذه عشر مقولات سَوا

الجوهر هنا في البيتين (زيد) هو **الأصل**. والمقولات التسع الباقيات **أعراض**. والفرق كبير بين الأصل الذي هو محل الوجود، والعرض الذي هو صفة من صفاته. الطويل هو **الكم**. الأبيض هو **الكيف**. ابن مالك: **الإضافة**. في بيته: **المكان**. بالأمس: **الزمان**. كان مُتكي (متّكئًا): **الوضع**. بيده غصن: **الملك**. لواه: **الفعل**. فالتوى: **الانفعال**.

وهي عشر مقولاتٍ سواءً.

وقد سادت هذه الاعتبارات حقبة متطاولة من الزمن في الفلسفة. ولكن الفلاسفة الذين تلقَّوْها وشرحوها ناقشها بعضهم مناقشات طويلة، واختلفوا هل تُحْصَرُ المقولات في عشر أو يمكن رَجْعُ الأعراض إلى أقلَّ من تسع أو يمكن الزيادة عليها؟.

ومن الذين ناقشوها في العصور الحديثة وعرضوا ثَبَتًا آخر الفيلسوف الألماني عمانوئيل كَنْت والفيلسوف الفرنسي رنو قبي وغيرهما.

وقد عرضت الفلسفة المركسية مقولات تخالف ما سبق بعض المخالفة. وهي فيها عشرٌ أيضًا:

١ - المادة والحركة، ٢ - الزمان والمكان،
٣ - الكم والكيف، ٤ - القياس
٥ - المفرد والخاص والكلي،
٦ - التناقض، ٧ - الماهية والظاهرة،
٨ - المحتوى والشكل،
٩ - الضرورة والجواز،
١٠ - الممكن والواقع.

وهي تصورات كلية تَشِفُّ عن الترابط الموضوعي بين الأشكال العامة لعلاقة الإنسان بالعالَم. على أن هذه الأشكال ليست مطلقة ولا نهائية ولا مغلقة. بل هي رهينة التغيّر تبعًا لنشاط الإنسان الفكري ومسعاه العملي. فقد تزيد وتعمق مع هذا المسعى وذلك النشاط.

* * *

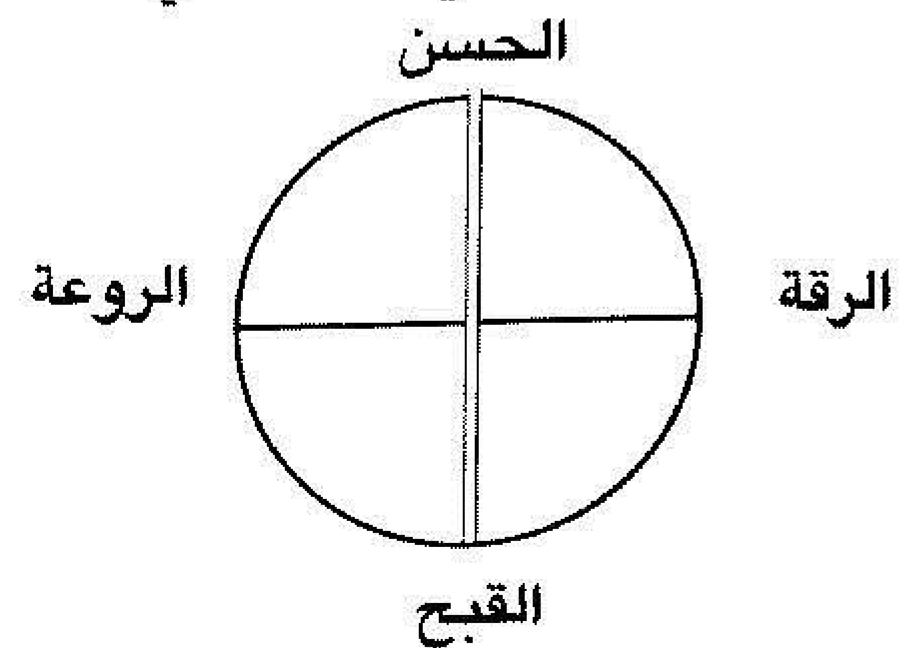
تلك المقولات تقال على الموجود من حيث اختلاف دلالات وجوده كما سلف. ولكن باحثين حديثين نقلوا لفظ المقولة إلى علم الجمال. فعمدوا إلى تصنيف القيم الجمالية الفنية. من أبرزهم شارل لالو الذي كان أستاذًا لمادة علم الجمال في جامعة السُّرْبون بباريس، إذ نظر إلى التناسب الفني هل هو حاصل ومتحقق أو مبحوث عنه أو مفقود؟ وذلك من جوانب الحياة النفسية أو

الروحية الثلاثة: **الجانب العقلي والجانب العملي والجانب العاطفي أو الانفعالي.**
وعندئذ أبرز تسع مقولات فنيّة وفق الجدول الآتي:

التناسب	متحقق	مبحوث عنه	مفقود
عقلي	حُسْنٌ	روعة	نكتة
عملي	جزالة	مأساة	تهريج
عاطفي	رقة	درامة	فكاهة

من مزايا هذا التصنيف أن كل مقولةٍ فنيةٍ موجودةٌ فيه بتعريفها. فالحسن تناسب عقلي متحقق. والروعة تناسب عقلي مبحوث عنه. والنكتة تناسب مفقود. وذلك كله من الناحية العقلية. وهلم جرًا.

غير أن هذا التصنيف يحصر هذه المقولات في تسع. ولا نجد مسوِّغًا لهذا الحصر. ثم إن جوانب النفس الإنسانية أشد اشتباكًا وأكثر تداخلاً من هذا التقسيم الذي يبدو لنا على محاسنه مصطنعًا. ولذلك اقترحنا تصنيفًا آخر أبسط منه ولكنه من جهة أخرى أوسع يشمل أربع مقولات أصلية متقابلة مثنى مثنى تقابلاً جدليًا. وهي الحسن والروعة والرقة والقبح. وَضَعْنا تلك المقولات الأربع في جوانب قُطْرَيْ دائرة، دعوناها **دائرة الجمال** أو **دائرة المحاسن** كما في الشكل الآتي:



الحسن جمال نعجب به ونرفع مكانته ونودّ لو نَمُتُّ إليه بصلة أو سبب. وهو يقابل **القبح** لأننا نخفضه ونُزْري به ونخرجه عنا، سواء كان ماديًا كالتشوُّه، أم معنويًا كالغفلة والبخل والحمق أو غير ذلك. و**الروعة** جمال يدهش ويخيف كالجبال الشامخة والعواصف العاتية وأوصاف يوم القيامة في القرآن الكريم (جَلَّتْ أوصافًا). وهي تقابل **الرقة** التي هي جمال لطيف نخشى عليه الأذى، ونشفق عليه كجمال الطفولة أو جمال الأزهار والرياحين.

ويمكن أن نزيد على هذه المقولات الأربع الأصلية مقولات إضافية، كالرشاقة والظرف، نضعهما مثلاً إلى جانب الرقة، وكالوسامة والقسامة، نضعهما بجانب الحسن، وكالجلال والسموّ نضعهما بجانب الروعة، وكالتهكم والهجاء والإضحاك، نضعها إلى جانب القبح، وما إلى ذلك مما ندقق في معانيه وأوصافه.

* * *

وإذا انتقلنا إلى ميدان العلاقات الإنسانية والميول نجد اللغة العربية تُمَيِّز في جوانبها الإيجابية أصنافًا ودرجات تزيد على الخمسين، لكل منها معنى متدرج ودقيق. وقد حاول جمعها ابن القيم الجوزية في كتابه «روضة المحبين ونزهة المشتاقين». ومن المناسب أن نعرض بعض هذه الأصناف التي ندعوها مقولات الحبّ. يأتي في طليعتها **المحبّة**: إنها الميل الدائم بالقلب الهائم. و**الودّ** خالص الحب وألطفه. و**الخلّة** توحيد المحبة. و**الرسيس** ثبات الحب ودوامه. و**الهوى** ميل النفس إلى الشيء. و**الصبابة** رقّة الشوق وحرارته، و**الشغف** بلوغ الحب شغاف القلب، و**الوجد** هو الحب الذي يتبعه الحزن. و**الكلف** حبٌّ فيه مشقة، و**التَّتَيُّم** التذلل في الحب، و**الجوى** الحرقة وشدة الوجد، و**الدنف** هو

المرض من الحب، و**الشوق** سَفَرُ القلب إلى المحبوب، و**الغرام** هو الحب اللازم، و**العشق** أَمَرُّ هذه الأوصاف وأخبثها. يقال: إن اللفظ مأخوذ من شجرة يقال لها عَشَقَةٌ، تخضرُّ ثم تدقّ ثم تصفّر، وهي تتعلق بما يليها من الأشجار. و**الهيام** أشد العطش وهو أيضًا كالجنون من العشق. و**التدليه** ذهاب العقل من الهوى، و**الوله** ذهاب العقل والتحيّر من شدة الوجد، و**التعبُّد** غاية الحب وغاية الذلّ، و**الجنون** آخر أنواع الحبّ. وأصل اللفظ من السَّتْر. **والحب المفرط** يستر العقل، فلا يعقل المحب ما ينفعه وما يضره فهو شعبة من الجنون. هذا ومجنون ليلى في التراث العربي رمز العشاق حيكت حوله روايات كثيرة أدبية وصوفية.

ومثل هذا التقسيم والتدقيق لا وجود له في اللغات الأجنبية. لقد انفردت اللغة العربية بدقة البيان وإصابة المعاني وغنى المفردات. ولو اطَّلَعت الزوجات في البلاد الأجنبية على هذه الدرجات والتقسيمات من الحب لشاقهنّ أن يتعلمن العربية ليعرفن مواقعهن بالنسبة إليها عند أزواجهن.

وثَمَّةَ قيم سلبية متعددة في الميول **كالبغض والشنآن والقلى والكره والحقد** وغير ذلك.

* * *

على أننا نستطيع أن نتجاوز هذه الميادين الثلاثة **ميدان الوجود وميدان الفن وميدان الحب،** فنصل إلى **ميدان الحياة العملية** ميدان الإرادة والسلوك الإنسانيين في المجتمع. هنا نجد أن القوانين تضبط هذا السلوك الاجتماعي بحيث تتيح للمرء أن يتصرف كما يشاء بشرط ألا يتعدّى تلك القوانين ولا يتخطّاها. فليس في مضمار السلوك والتصرّف مقولات مثلما نجد في الحب وفي الفن وفي المنطق إلا ما شاع من إنشاء حوافز كالجوائز التشجيعية والتقديرية والأوسمة والمكافآت والثناء والمديح وأمثالها. وثمة عند مخالفة القوانين قيم سلبية كالعقاب والجزاء بدرجات متفاوتة.

* * *

ولكننا نجد في أفعال العبادة والتكاليف الدينية مجالاً متسعًا في هذا الاتجاه.

وكلّما تزوَّدنا بالمعارف الإنسانية تليدها وطريفها، قديمها وحديثها، ازداد تفهُّمنا لعظمة التراث الإسلامي وتقديرنا لأعلامه العلماء الأفاضل على اختلاف اتجاهاتهم وتفاوت نزعاتهم واعتباراتهم. هذا التفاوت وذلك الاختلاف تعميق للآراء والتصورات والمفاهيم. ولكنهم جميعًا يصدرون عن مصدر واحد، وهو **الإيمان العميق**، ويقصدون نحو مقصد واحد وهو التوحيد و**التعاون والفوز** في الدنيا والآخرة.

لقد نظروا في أفعال الخلق والأحكام عليها بمنظار العقل والدين فرأوها تنحصر أوّلَ الأمر في ثلاثة أصناف: **حَسَنٌ، وقبيح**، وما **ليس بحسن ولا قبيح**. والذي عليه غالبية الأئمة أن الحُسْنَ يطلق على ثلاثة معانٍ.

الأول كون الشيء ملائمًا للطبع وضده القبح بمعنى كونه منافرًا له. فما كان ملائمًا للطبع حَسَنٌ كالحلو، وما كان منافرًا له قبيح، وما ليس شيئًا منهما فليس بحَسَنٍ ولا قبيح. وفسرها بعضهم كالإمام الغزالي في كتابه «المستصفى» بموافقته للغرض ومخالفته. فما وافق الغرض حسن، وما خالفه قبيح. وما ليس كذلك فليس حسنًا ولا قبيحًا. ويمكن أن يقال: إن مآل العبارات الثلاث واحد. فان الموافق للغرض فيه مصلحة لصاحبه وملائم لطبعه لميله إليه بسبب اعتقاد النفع، والمخالف له مَفْسَدَةٌ عنده، غيرُ ملائم لطبعه. وليس المراد حينئذ بالطبع المزاج. فإن الموافق للغرض قد يكون منافرًا للطبع، كالدواء الكريه للمريض. بل المراد الموافقة للطبيعة الإنسانية المقتضية للمنافع،

والدافعة للمضارّ. والحسن والقبح بهذا الاعتبار بيولوجيان شخصيان يمكن الحكم عليهما بالعقل.

والمعنى الثاني للحسن كون الشيء صفة كمال. وضده القبح، وهو كونه صفة نقصان. فما يكون صفة كمال كالعلم حَسَنٌ. وما يكون صفة نقصان كالجهل قبيح. وهذا المعنى أيضًا عقلي. ويكون اعتبار الكمال هذا كمالاً في الوجود.

والمعنى الثالث للحسن كون الشيء أو الفعل متعلَّق المدح عاجلاً أي في الحياة الدنيا والثوابِ آجلاً أي في الآخرة. والقبح كونه متعلَّق الذمّ عاجلاً والعقاب آجلاً. فالطاعة حسنة والمعصية قبيحة. والمباح وأفعال بعض غير المكلفين مثل المجنون والبهائم واسطة بينهما.

ثم إن الحسن والقبح بالمعنيين الأول والثاني يَثْبُتان بالعقل اتفاقًا بين الأئمة. وأما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه. وحاصل الاختلاف أن الأشعرية وبعض الحنفية يقولون: إنه ما أُمِرَ به فَحَسَنٌ، وما نُهِيَ عنه فقبيح. فالحسن والقبح من آثار الأمر والنهي. وبالضرورة لا يمكن إدراك ذلك قبل الشرع أصلاً. وغيرهم يقولون: إنه حَسَنٌ فأُمِرَ به، وقبيح فَنُهِيَ عنه. فالحسن والقبح ثابتان للمأمور به والمنهيّ عنه في أنفسهما قبل ورود الشرع. والأمر والنهي يدلان عليه دلالة المُقْتَضَى على المُقْتَضِي.

أما المعتزلة فيقولون: إن جميع المأمورات بها حسنة والمنهيات عنها قبيحة في أنفسها. والعقل يحكم بالحسن والقبح إجمالاً. وقد يُطَّلَع على تفصيل ذلك إما بالضرورة وإما بالنظر.

ونجد الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان (٣٣٦ هـ = ٩٤٧ م - ٤١٣هـ = ١٠٢٢م) رئيس الإمامية في وقته يرى في رسالته الصغيرة الموسومة بـ «النكت في مقدمات الأصول»، وهي تعتمد السؤال والجواب أن أوّل ما فرض الله على عباده المكلفين النظر في أدلته. وهذا النظر يؤدّي إلى معرفته جلّ وعلا. والنظر هو استعمال العقل في الوصول إلى الغائب باعتبار الحاضر. والعقل معنى يتميّز بمعرفة الاستنباط. وسُمِّيَ عقلاً لأنه يعقل عن المقبّحات. وإذا صح هذا **فالحسن ما كان فعله للعقول ملائمًا، والقبيح هو ما كان فعله للعقول مخالفًا.**

ونحن نلاحظ على كلام الإمام المفيد ما يأتي:

إن وصف الفعل بالحسن راجع إلى اتفاق العقول على ملاءمته. استعماله للعقول بصيغة الجمع معناه في رأينا عقول أهل العلم وأصحاب الرأي والمشورة من الأئمة والعلماء. ثم إن كلامه على العقل بأنه يعقل عن المقبّحات يشفّ عن أن المراد هو السلوك الإنساني عامة، سواء كان ذلك في العبادات أم في غيرها. ويمكننا أن نزيد متممين لكلامه بأنه يعقل عن المقبّحات وعن الخطأ والغلط، لأن العقل أساس النظر في العلوم فضلاً عن الأفعال.

هذا ونحن نعلم في فلسفة العلوم الحديثة أن للعقول مبادئ تَبْني عليها وتصدر عنها في استنباط الأحكام. وتُسمّى هذه المبادئ بالمصادرات أو المسلّمات. وقد تتبدل حسب التقدم العلمي وحسب الحاجة إلى تفهّم العقبات التي قد تَعْرِضُ في تفسير الظواهر العلمية الحديثة كنظرية النسبية ونظرية الكمّ أو الكوانت الحديثة التي تعتمد اعتبارات ومبادئ جديدة، تختلف عن سابقاتها فيما يُدْعى ميكانيك نيوتون. ولهذا نُعْجَب بالحدس العميق لدى الإمام المفيد حين استعمل لفظ العقول بصيغة الجمع.

ثم إننا نرى عند الإمام المفيد مجالاً للاجتهاد الدائم والنظر العميق الشامل المتكرر فيما يخصّ الإنسان وأفعاله على أن يتم ذلك كما أشرنا لدى الذين وصلوا إلى مرتبة الاجتهاد من العلماء والأئمة والذين يتحقق فيهم مضمون الحديث الشريف: «**قال الله تعالى: من عادى لي وليًا**

فقد آذنته بحرب. وما تقرّب إليّ عبدي بشيء أحبَّ إليّ من أداء ما افترضت عليه. ولا يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أُحِبَّه. فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها. وإن سألني أعطيته، وإن استعاذ بي أعذته».

(أخرجه البخاري، ١١/٢٩٢ - ٢٩٥ في الرقاق، باب التواضع).

أمثال هؤلاء الذين يصدرون عن إرادة الله لا يمكن إلا أن يتفقوا وتتوحد أحكامهم.

إن العقل ينمو بالعلم والممارسة والنظر في الآفاق والاعتبار بالحوادث مشفوعًا بالحدث والإلهام اللذين ينبجسان في النفس الإنسانية الناطقة والروح التي هي الخليفة. واستعمال الشيخ المفيد للعقول بصيغة الجمع داخل في اتجاه الدين الإسلامي الذي يحثّ على الوحدة التي هي من أسباب القوة والتغلّب. وهو يتوجّه في غالبية الأحوال إلى الذين آمنوا وعملوا الصالحات. فهو دين عبادة وعلم وتوحيد وعمل متضافر لمصلحة المجتمعات الإنسانية عامة.

وإلى جانب التكاليف التي أمر الشرع بها فإن ثمة مجالاتٍ واسعة في حياة الناس والشعوب تلزم معالجتها حسب مقتضيات العصر وتطور الحياة العامة والخاصة. وفي هذا نجد مرونة كبيرة للعمل السياسي والاجتماعي والإنساني الفاضل.

إن تأمل الدين الإسلامي ومضامينه النظرية والعملية يؤدي إلى تعرّف الحسن والقبح. كذلك بتلوين آخر يدعو على الصعيد الاجتماعي والإنساني إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. **فالمعروف ما تَأكَّدَ حسنه وصلاحه للمجتمع. والمنكر ما هو مضر بالمصلحة العامة وما يلزم كلَّ امرئٍ إنكارُه والتنديد به باليد أو باللسان أو بالقلب.**

وكما أن النور الأبيض إذا سلك موشورًا من البِلَّور تحلل إلى ألوان الطيف المعروفة في الفيزياء، كذلك عندنا أن الحُسْن بالتحليل لدى علماء الأصول والكلام ينقسم إلى ألوان من الأمر ودرجات من الإلزام والإيجاب والندب. فندعو هذه الدرجات والألوان **مقولات العبادة**. ويختلف العلماء الفقهاء في عدد أصنافها والتعريف الدقيق لكل منها مع أنّهم متفقون على مضمون كلٍّ منها تقريبًا. ولا بأس أن نلمّ بها إلمامًا عامًا. **فالفرض** ما ثبت بدليل شرعي قطعي لا شبهة فيه. وحكمه الثواب بالفعل، والعقاب بالترك، **والكفر** بالإنكار في المتفق عليه بلا تأويل. **والواجب** ما ثبت بدليل شرعي ظنّيّ فيه شبهة سواء كان منزّلاً أم غيره. وحكمه الثواب بالفعل، والعقاب بالترك عمدًا، وعدم الكفر بالإنكار. **والسنة** ما واظب عليها النبيُّ صلى الله عليه وسلم، فهي مؤكدة. وإن كانت المواظبة مع الترك أحيانًا فهي غير مؤكدة. **والمندوب** هو الزائد على الفروض والواجبات والسنن، أو هو ما اشتمل فعله على مصلحة. ويقال له مستَحَبٌّ ونَفْلٌ وتطوُّع. وفي فعله ثواب. ولا عقاب في تركه.

ومن الطبيعي أن يكون إلى جوانب مقولات العبادة الإيجابية التي تتصف بالحسن **مقولات سلبية كالحرام والكراهية والكبائر والصغائر والكفر والفسوق** وما إلى ذلك. وكل هذا يظهر سعة البحث واشتباك مضامينه وبعد آفاقه وعمق أغواره. وما كتبناه ليس إلا إطلالة المتنزه في تلك الميادين والآفاق الشائقة الداعية إلى التأمل والتفكر وإفعام النظر وشموله وإجلال التراث الإسلامي خاصة والإنساني عامة.

بَيْدَ أن حُسْنَ الأفعال إنما يراد به التقرب من المولى وموافقة إرادته وطلب رضاه وتجنب غضبه. على أن هذه الصفات وغيرها المنسوبة إليه جلَّ

وعلا هي موضوع بحوث شائكة وشائقة وعميقة في علم الكلام قد افترقت فيها آراء العلماء فسوّدوا قراطيس كثيرة في ذلك وتصوروا مواقف غريبة

* * *

لا نحب أن ندخل في التفاصيل فذلك له موضع آخر غير هذا البحث. ولكنا نرغب في أن نورد للفائدة والمتعة الفكرية هذا الحوار القديم المتعدد الجوانب: يروى أن القاضي عبدالجبار الهمذاني دخل على الصاحب بن عباد فوجد عنده الأستاذ أبا إسحاق الإسفراييني. والقاضي عبدالجبار من رؤوس المعتزلة، والأستاذ أبو إسحاق من أكابر أهل السنّة. فقال القاضي عبدالجبار: سبحان من تنزه عن الفحشاء! يريد التنديد بأهل السنة الذين قالوا: إن الشر واقع من الناس بإرادة الله تعالى. فقال الأستاذ أبو إسحاق: سبحان من لا يجري في مُلكه إلا ما يشاء! فقال القاضي عبدالجبار: أفيريد ربّنا أن يُعْطى؟! فقال الأستاذ أبو إسحاق: أفيُعْطى ربُّنا كرهًا؟! فقال القاضي عبدالجبار: أرأيت إن منعني الهدى وقضى عليّ بالردى أحسن إليّ أم أساء؟ فقال أبو إسحاق: إن منعك ما هو لك فقد أساء، وإن منعك ما هو له فهو يخصّ برحمته من يشاء. وانقطع الحديث بعد ذلك.

ذكرت هذا الحوار لأبيّن في الختام أن الخلاف يقع بين العلماء المجتهدين حين ننسب صفات الإنسان إليه جل وعلا. وهذا من باب التشبيه الذي يقابله باب التنزيه. وللتشبيه والتنزيه بحوث وقضايا عويصة. إن موقف الإمام المفيد حين عالج مسألة الإرادة هو أنه يفرق بين الإرادة من الله وهي نفس الفعل، ومن الخلق وهي الضمير وأشباهه مما لا يجوز إلا على ذوي الحاجة والنقص. فإذا نُسِبَتْ إليه تعالى فهي ليست قديمة ولا محدثة، وإنما هي من قبيل المجاز. وكذلك عندنا متعلقاتها التي هي من أوصاف الأفعال الإنسانية كالرضا والغضب وأمثالهما من الأمور المتقابلة. نحن من أنصار التشبيه لتقريب صفة الكمال من الأذهان، كما نحن من أنصار التنزيه لأنه جلّ وعلا لا تدركه العقول ولا الأوهام. ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (سورة الشورى، ٤٢/١١)في هذه الآية تشبيه وتنزيه معًا. لابدّ من هذين الوجهين المتقابلين في تفهّم صفاته تعالى.

* * *

الخلاصة أن محاسن الأعمال متضافرة، وأصناف القيم متضامنة يدعم بعضها بعضًا. إن عيبًا في الإنسان أيًا كان يخفضه على الإجمال. نحن ننتظر دائمًا أن تكون منقبةٌ للمرء أو مزيةٌ ملازمة لمناقب ومزايا فيه أُخَر، لأن القيم جميعها تصدر عن منبع أصيل واحد. فلابدّ من تآزرها وتلازمها.

إن العلم إذا اتصف بالخيانة تلوّث وسقط. والجمال إذا اقترن بالعُهْر اتّسخ وقبح، والتديّن إن لم يكن صادقًا غدا نفاقًا ورياء.

* * *

ثم إن دعوى النظام الجديد متى شابه الكذب والاستكبار انقلب خداعًا وسيطرة وقهرًا، واستجرّ تمردًا وعنفًا. وعندنا أن النظام الجديد لكي يكون عالميًا وشاملاً وليَصْدُق المبشِّرون به يلزم أن يلمّ إلمامًا كافيًا وراسخًا بجميع القيم ولا سيّما القيم الإسلامية الإنسانية الرفيعة التي أعلنها وأعلى شأنها الإسلام، ذلك الدين الحنيف. وإلا فهو قاصر وضيّق ومتحيّز ومحكوم عليه بالاندثار لا بالثبوت والتأكد والانطلاق.

إن القيم العالية والمحاسن الرفيعة والمزايا النبيلة والمناقب الحميدة إنما تصدر كما ذكرنا آنفًا عن مصدر أصيل وينبوع أصلي وحيد. وكل محمدة ترجع إليه جلّ وعلا. ﴿وهدوا إلى الطيب من القول وهدوا إلى صراط الحميد﴾ (سورة الحج، ٢٢/٢٤).

يقول الذهبي في كتابه تاريخ الإسلام: «قال عروة بن الزبير: ما رأيت أعلم بالطب من عائشة رضي الله عنها، فقلت يا خالة من أين تعلمت الطب، قالت : كنت أسمع الناس ينعت بعضهم بعضاً فأحفظه»(١٣). وأخرج الحاكم «عن هشام بن عروة عن أبيه قال: قلت لعائشة رضي الله عنها: قد أخذت السنن عن رسول الله ﷺ والشعر والعربية عن العرب، فعمّن أخذت الطب؟ قالت: إن رسول الله ﷺ كان رجلاً مسقاماً وكان أطباء العرب يأتونه فأتعلم منهم». وصححه الذهبي .

الممرضة في التراث العربي الإسلامي

الدكتور
محمود الحاج قاسم محمد ـ الموصل

جاء في لسان العرب(١). مرّضه تمريضاً، قام عليه ووليه في مرضه، وداواه ليزول مرضه. والتمريض حسن القيام على المريض. والتمريض كما هو معروف اليوم عمل يقوم به الرجل كما تقوم به المرأة، إلا أن المرأة (سواء كانت أماً، أم زوجة، أم بنتاً، أم أختاً، أم ممرضة) بحكم عاطفتها وشفقتها ورقتها خير من يقوم بمهنة التمريض في الأسرة وفي المستشفيات.

وتاريخ عمل المرضة بهذه المهنة قديم قدم الإنسان، إلا أن المؤرخين ضنوا علينا بذكر ذلك، فلا نجد في الطب اليوناني مثلاً إشارات واضحة عن المرضات، الأمر الذي دفع

بالباحثين إلى التخمين عند التحدث عنهن، فقالوا: إن أبقراط (- ٣٧٧ ق. م) «كانت له ابنة تسمى مالانارسا، وكانت بارعة في صناعة الطب»(٢) فاستنتجوا مرجحين أنها عملت في مستشفى أبيها (أول مستشفى في التاريخ) (٣) في تطبيب النساء وتمريضهن.

«وأول مرة نقرأ فيها عبارة واضحة عن صفات المرضة فيما كتبه كبير أطباء الهند سوسورنا (القرن الخامس للميلاد) فقد قال فيها : «يجب أن تكون صبوراً وقوية البنية» (٤).

ويقال إن الفضل الأول في التمريض يعود إلى ثلاث نسوة كنّ من أرقى الأسرات، على عهد الرومان اعتنقن المسيحية وانخرطن بالعمل في التمريض وأعمال البر والإحسان؛ وهن سانت فابيولا - التي أنشأت أول مستشفى مجاني في روما سنة ٣٩٠، وعملت فيه ممرضة - وسانت بولا - التي يعدها بعض الباحثين أول من قامت بتدريس التمريض وممارسته - وسانت مارسيلا(٥).

وفيما يتعلق بالأحقاب التالية في أوربا فكل ما ذكرته المراجع حتى ما كان منها باللغات الأجنبية يفيد «أن التمريض كان نتيجة لاهتمام الراهبات المسيحيات وإقبالهن على القيام بأعمال أوحى بها الدين المسيحي من خدمة الفقراء في ملاجيء خاصة وعلاج المرضى، فانتشرت في القرون الوسطى حتى ما قبل الإسلام بعض الجمعيات الأوروبية الدينية النسائية، انخرطت فيها الراهبات من مختلف الطوائف المسيحية. ولكن هذه المراجع الأجنبية أغفلت ذكر ما قامت به الحضارة العربية الإسلامية وأثرها في تقدم التمريض وتطويره في المستشفيات التي عمرت في جميع أنحاء العالم العربي الإسلامي حينما كانت أوربا تعيش في ظلام العصور الوسطى»(٦).

سوف نحاول في بحثنا هذا إبراز دور المرأة عبر مراحل التاريخ العربي والإسلامي في أعمال التمريض الذي يشمل مداواة المرضى رجالاً ونساءً، وتنفيذ وصايا الطبيب في اختيار مكان المريض وغذائه، وإعطاء العلاجات، والقيام بالقبالة، والعناية بالنفساء، ومساعدة الطبيب في فحص النساء ومعالجتهن، وخاصة في الولادات المتعسرة.

وقبل أن ندخل في تفاصيل ذلك لا بد من الإشارة إلى أن كلمة ممرضة لم تذكر في الكتب التراثية الطبية منها أو غير الطبية حتى كتب الحسبة، وإنما جاءت تسميات مثل (**القوامة، المشارفة والخادمة، الظئر = المرضة، الحاضنة = التي تتولى العناية بالطفل بعد فطامه**). كلها مدلولات تشير إلى عمل المرضة.

التمريض عند العرب قبل الإسلام

يقول ابن خلدون في مقدمته : «وللبادية من أهل العمران طبيب يعالج في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص، يتداولونها متوارثاً عن مشايخ الحي وعجائزه، وربما يصح منه البعض، إلا أنه ليس على قانون طبيعي ولا على موافقة المزاج»(٧).

إن حال الطب في المدن المجاورة لدولتي فارس وبيزنطة ربما كان أفضل، وذلك لاحتمال نقلهم صناعة الطب من أطباء تلك الدول. أما التمريض فكان مسؤولية أهل بيت المريض (الأم، الأخت، الزوجة، البنت) وباقي نساء الأسرة من الأقارب والجيران. «ومن ذلك المجتمع الصحراوي، تعلمت الأعرابية التمريض والتوليد لنفسها ولأهل بيتها، فصارت تمارس هذه الصنعة. وأخذت النساء يمارسن القبالة وتدبير النفساء ومشاكل الحمل وأمراض النساء وصحة الرضيع والطفل. ومن النساء من اشتهرن بتطبيب العيون أو أمراض الجلد أو معالجة الجروح وتضميدها والعناية بالمريض»(٨).

تذكر بعض المصادر أسماء عدد من النساء مارسن التمريض بينما تعدهن مصادر أخرى ممارسات للطب. ولا بد من القول بأنه يصعب حقاً التفريق بشكل جدي في تلك الفترة الزمنية بين المرضة والطبيبة، إذ إن أعمال المرضة مرتبطة بشكل مباشر بأعمال الطبيبة في تدبير المريض ومعالجته.

كما واصطلح العرب اسم (**الآسيات**) على النساء اللائي كنّ يعملن في تضميد الجراح وجبر العظام والوقاية من النزف وغير ذلك من أعمال الإسعاف. وجل من جاء ذكرهن من الآسيات أدركن الإسلام. وسوف نذكرهن عند التحدث عن التمريض في صدر الإسلام.

موقف الإسلام من اشتغال المرأة في التمريض

لقد سمح الإسلام للمرأة أن تشترك في المعارك لتداوي الجرحى وتسقي العطشى وتطبخ الطعام، كما أجاز الشرع التمريض والإسعاف الصحي في السلم كذلك؛ «فقد نص الإمام أحمد على أنه يجوز للمرأة أن تخدم الرجل وتشاهد منه عورة في حال المرض. وقال مثل هذا القول الإمام المحدث الحافظ الذهبي» (٩).

وقد عرف عموماً عن نساء الأنصار والمهاجرين حرصهن على حضور المعارك منذ أيام الرسول ﷺ مع المجاهدين في ميادين القتال لتأدية الخدمات الطبية لهم من إسعاف وتمريض وعلاج للجرحى. «حتى نساء النبي ﷺ اشتركن في مداواة الجرحى وسقي العطشى من المجاهدين؛ فقد أخرج البخاري عن أنس رضي الله عنه قال : رأيت عائشة بنت أبي بكر وأم سليم وإنهما لمشمرتان أرى قدم سوقهما تنقلان القرب على متونهما، ثم تفرغانه في أفواه القوم، ثم ترجعان».

وأخرج مسلم أن نجدة الخارجي كتب إلى ابن عباس رضي الله عنهما يسأله عن غزو النساء مع النبي ﷺ فكتب إليه أنه كان يغزو بهن، فيداوين الجرحى، ويُحذَيْن (أي يعطين) من الغنيمة. وأما بسهم فلم يضرب لهن»(١٠).

وفي سماح الرسول ﷺ لرفيدة في تضميد جراح سعد بن معاذ وهو غير محرم لها دليل آخر على جواز تمريض المرأة للرجل المريض.

ومن الجدير بالذكر أن كلمة (تمريض) وردت أول مرة في قول منسوب إلى السيدة عائشة رضي الله عنها، قالت : لمّا نقل رسول الله ﷺ واشتد وجعه استأذن أزواجه في أن يمرض في بيتي فأذنّ له»(١١).

وإضافة لهذه الشواهد التي تبين إجازة الشرع التمريض سوف نذكر عند التحدث عن المرضات في صدر الإسلام شواهد أخرى تؤكد ذلك.

الممرضات في صدر الإسلام

قبل أن نذكر أسماء المسلمات اللاتي عملن في التمريض لا بد من الإشارة إلى أن بعض نساء بيت النبوة كن يقمن بالتمريض والتطبيب. على سبيل المثال ما جاء في كتاب السيرة النبوية والآثار المحمدية لدحلان «أن نساء المدينة خرجن يوم أحد ومعهن فاطمة رضي الله عنها لاستقبال المسلمين بعد الغزوة، فلما لقيت فاطمة رسول الله ﷺ اعتنقته، وجعلت تغسل جراحاته، وعلي رضي الله عنه يسكب الماء فيتزايد الدم، فلما رأت ذلك أخذت شيئاً من حصير فأحرقته بالنار حتى صار رماداً، فأخذت ذلك الرماد وكمدته به حتى لصق بالجرح، فاستمسك الدم»(١٢).

ويقول الذهبي في كتابه تاريخ الإسلام: «قال عروة بن الزبير: ما رأيت أعلم بالطب من عائشة رضي الله عنها، فقلت يا خالة من أين تعلمت

الطب، قالت : كنت أسمع الناس ينعت بعضهم بعضاً فأحفظه»(١٣).

وأخرج الحاكم «عن هشام بن عروة عن أبيه قال: قلت لعائشة رضي الله عنها: قد أخذت السنن عن رسول الله ﷺ والشعر والعربية عن العرب، فعمّن أخذت الطب؟ قالت: إن رسول الله ﷺ كان رجلاً مسقاماً وكان أطباء العرب يأتونه فأتعلم منهم». وصححه الذهبي (ج ٤ ص١٩٧).

وقد ذكرنا أنه ﷺ قبل وفاته قامت بتمريضه عائشة، ومن جملة ما قالته رضي الله عنها: «ثم غمر (أي أصابته شدة المرض) رسول الله ﷺ، واشتد به وجعه، فقال : هريقوا علي سبع قرب من أبار شتى، حتى أخرج إلى الناس فأعهد إليهم. قالت فأقعد، في مخضب (أناء يغتسل به) لحفصة بنت عمر، ثم صببنا عليه الماء حتى طفق يقول حسبكم حسبكم»(١٤).

وكانت السيدة أسماء بنت أبي بكر تعالج المرأة

المحمومة بالماء. وهو أسلوب في التمريض متبع حتى اليوم في معالجة المصاب بالحمى. أما بقية النجيبات اللاتي جاء ذكرهن من المسلمات ممن قمن بالمؤاساة وأعمال التمريض فهن :

١ - رُفَيْدة (أو كُعَيْبة) بنت سعد الأسلمية

آسية وطبيبة تميزت بالجراحة، ولدت في يثرب، من فضليات عصرها، وكانت سباقة إلى الإسلام. وكانت بين من استقبلوا الرسول ﷺ حين هجرته إليها. اشتركت مع جماعة من نساء المسلمين في غزوة بدر متنقلة بين صفوف المجاهدين، تشجع وتسعف المصاب، وتضمد الجريح وبعد الغزوة استمرت في وقت السلم محتسبة بنفسها على معالجة من به حاجة للعلاج. شاركت في غزوة أحد والخندق وخيبر. «قال ابن اسحق في السيرة كان رسول الله ﷺ قد جعل سعد بن معاذ في خيمة لامرأة من أسلم، يقال لها رفيدة في مسجده، كانت تداوي الجرحى وتحتسب بنفسها على خدمة من كانت به ضبعة (علة) من المسلمين. وقد كان رسول الله ﷺ قال لقوم حين أصيب رجل بسهم في غزوة الخندق «اجعلوه في خيمة رفيدة حتى أعوده من قريب».

يفهم من ذلك أن النبي ﷺ كان أول من أمر بالمستشفى الحربي المتنقل»(١٥). وأن خيمة رفيدة هذه هي «أول مستشفى متنقل، أو على أقل تقدير فإنها أول محطة تضميد متقدمة من ساحة المعركة»(١٦). وأنها ونسيبة (في صدر الإسلام ٦٢٤م) أول ممرضتين في التاريخ تبعتهما فلورانس نايتنغيل في حرب القرم عام ١٨٥٤م وكانت كرست حياتها للتمريض(١٧).

ويروى أن رفيدة دربت بعض صاحباتها على مداواة المرضى وخدمة الجرحى، فكانت بذلك أول معلمة تمريض في تاريخ المسلمين»(١٨). «وفي عام ١٩٧٨م وتقديراً لكفاحها واحتراماً لفنها ورسالتها الإنسانية التي قامت بها من أعماق قلبها بعد إيمانها بالله، قرر مؤتمر وزارة الصحة العرب منح الأوليات من خريجات معاهد التمريض في دول الشرق الأوسط جائزة تسمى جائزة رفيدة، وقد بدأت الفكرة بالكويت من وزير الصحة الكويتي الدكتور عبد الرحمن العوضي»(١٩).

٢ - نُسَيْبة بنت كعب المازنية

وهي أم عمارة بنت كعب بن عمرو من بني مازن بن النجار. امرأة جليلة أسلمت، واشتركت مع رسول الله ﷺ في أغلب المعارك. خرجت يوم أحد ومعها زوجها وولداها وهي تحمل الماء والضماد، وظلت تقاتل وتداوي الجرحى حتى جرح ابنها، فاقبلت عليه وربطت جرحه، ثم قالت له : «قم يا بني وناجز القوم» كما وأنها هي نفسها حاربت في هذه المعركة مدافعة عن الرسول ﷺ(٢٠) وقال فيها : «ما التفت يميناً وشمالاً إلا وأنا أراها تقاتل دوني». «ومن يطيق ما تطيقينه يانسيبة».

وأصيبت نسيبة في هذا اليوم بثلاثة عشر جرحاً ضمدت وشفيت، واشتركت في حرب مسيلمة الكذاب في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، حيث واست الجرحى وضمدت جراحهم، ثم جالدت حتى بتر ذراعها، وعادت إلى يثرب بساعد واحد متحملة - وهي قد ناهزت الستين من العمر- الجهاد والجروح وآلام بتر الساعد ومعالجة موضعه بالحرق بالدهن المغلي.

٣ - الرُّبَيِّع بنت معوِّذ الأنصارية

إحدى السابقات للإسلام من الأنصار. أخرج البخاري والنسائي وأبو مسلم الكنجي من طريق بشر بن المفضل عن خالد بن ذكوان عن الربيع بنت المعوذ قالت : «كنا نغزو مع رسول الله ﷺ ونسقي القوم ونخدمهم، ونرد القتلى والجرحى إلى المدينة. ولفظ أبي مسلم في رواية البخاري : نسقي الماء ونداوي الجرحى. الحديث»(٢١). توفيت في أيام معاوية بن أبي سفيان سنة ٤٥هـ.

٤ - أمية بنت قيس الغِفَارية

جاء ذكرها في بعض المصادر أميمة وفي بعضها أم عطية. أسلمت وهي فتاة في الرابعة عشرة من العمر، وتزعمت الآسيات عند التوجه إلى خيبر ولما تبلغ السابعة عشرة. قالت أم عطية : «جئت رسول الله ﷺ في نسوة من بني غفار، فقلنا: إنا نريد يارسول الله أن نخرج معك إلى خيبر فنداوي الجرحى ونعين المسلمين بما استطعنا، فقال رسول الله ﷺ على بركة الله. قالت : فخرجنا معه وكنت جارية حديثاً سني، فأردفني رسول الله ﷺ رحله. فلما فتح الله لنا وأخذ القلادة التي ترينها في عنقي فأعطانيها وعلقها بيده في عنقي، فوالله لا تفارقني أبداً. فكانت في عنقها حتى ماتت وأوصت أن تدفن معها».

إن هذه القلادة أشبه ما تكون بالأوسمة الحربية التي تمنح للمتميزين في عصرنا الحاضر.

٥ - أم سنان الأسلمية

مجاهدة جليلة. جاءت النبي ﷺ متطوعة لما أراد الخروج إلى خيبر، فقالت له : يا رسول الله أخرج معك في وجهك هذا أفرز السقاء وأداوي المرضى والجرحى. فقال لها الرسول ﷺ اخرجي على بركة الله تعالى، فإن لك صواحب قد كلمنني، وأذنت لهن من قومك ومن غيرهم.

٦ - أم رمثة بنت عمر بن هاشم بن عبد المطلب

أسلمت وبايعت النبي ﷺ وشهدت معه فتح خيبر وشاركت مع النساء المسلمين في أسعاف الجرحى وتضميدهم(٢٢).

٧ - بحيتة بنت الحارث

أسلمت وبايعت الرسول ﷺ وشاركت في غزوة خيبر.

٨ - أم سليط

من المسلمات الأوليات من الأنصار. من فضليات نساء عصرها، بايعت النبي ﷺ وحضرت معه يوم أحد.

٩ - أم الحارث الأنصارية

من ربات الشجاعة والفروسية، شهدت مع رسول الله ﷺ حنيناً ولم تنهزم يومئذ فيمن انهزم، وإنما ثبتت وقاتلت إلى أن تجمَّع شمل المسلمين(٢٣).

١٠ - حَمْنة بنت جحش

أسلمت في مكة بداية نشر الدعوة، وهاجرت إلى المدينة المنورة، وشهدت أحداً، فكانت تسقي العطشى وتداوي الجرحى. وشاركت كذلك في غزوة خيبر، وأبلت بلاءً حسناً في الإسعاف وسقي الجرحى(٢٤).

١١ - أم زياد الأشجعية

غزت مع النبي ﷺ يوم خيبر، وهي سادسة ست نسوة، قد سبقت في التطوع للخروج مع المسلمين لعلاج الجرحى وسقي العطشى، فبلغ النبي ﷺ خبرهن، فبعث إليهن وقال: بإذن من خرجتن؟ فقلن له: خرجنا ومعنا دواء نداوي الجرحى ونناول السهام ونسقي السويق ونغزل الشعر ونعين في سبيل الله. فقال لهن: أقمن. أي أقمن مع الجيش. فلما فتح الله عليه خيبر قسم لهن كما قسم للرجال(٢٥).

١٢ - سلمى مولاة محمد ﷺ

شهدت خيبر مع النبي ﷺ وكانت قابلة وممرضة كانت تقبل خديجة أم المؤمنين ومارية أم إبراهيم ابن رسول الله ﷺوفاطمة بنت النبي. ومرّضت السيدة فاطمة في مرضها الذي توفيت فيه(٢٦).

١٣ - أم سليم بنت مِلْحان بن خالد

اشتهرت بكنيتها واختلف في اسمها، فقيل إن اسمها سهلة، ورميلة، ومليكة، وقيل غير ذلك. وهي مجاهدة جليلة، أسلمت مع السابقين للإسلام، وشهدت يوم أحد وسقت فيه العطشى، وداوت الجرحى، ثم شهدت يوم حنين، وأبلت فيه بلاءً حسناً(٢٧).

١٤ - أم أيمن

بركة بنت ثعلبة، أم أسامة بن زيد، وحاضنة الرسول ﷺ، عاش تحت حنانها ورعايتها في حياة والدته ومن بعد وفاتها. وكان يناديها ﷺ يا أمه. إذ كانت له بمثابة الأم، وهي التي كانت تدير شؤونه وتدبر أموره. شهدت أحداً وخيبر وحنيناً، وكانت رضي الله عنها تخرج معه في أكثر غزواته، فتقوم على سقاية الماء للعطاش من المجاهدين ومداواة جراحهم والاعتناء بهم(٢٨).

١٥ - صفية بنت عمر بن الخطاب

من فضليات نساء عصرها، شهدت غزوة خيبر مع رسول الله ﷺ، وشاركت في تضميد الجرحي وإسعافهم وسقي الماء للعطشى وإعداد الطعام للمجاهدين(٢٩).

١٦ - أم الضحاك بنت مسعود الأنصارية

من السابقات للإسلام، شاركت في غزوات الرسول ﷺ.

١٧ - أم منيع بنت عمرو بن عدي بن سنان

من خيرات نساء عصرها، أسلمت، وبايعت الرسول ﷺ، وشهدت معه خيبر(٣٠)

١٨ - مُعاذة الغفارية

من فضليات نساء عصرها، كانت أنيساً برسول الله ﷺ، تخرج معه في الأسفار وتقوم على المرضى وتداوي الجرحى(٣١).

١٩ - ليلى الغفارية

مجاهدة غازية خرجت مع النبي ﷺ في مغازيه، وكانت تداوي الجرحى وتقوم على المرضى، ولما خرج علي رضي الله عنه إلى البصرة خرجت معه(٣٢).

٢٠ - أم ورقة بنت عبد الله بن الحارث (الشهيدة)

من السابقات في الإسلام. وحين أراد رسول الله ﷺ الذهاب إلى بدر قالت له: أتأذن لي فأخرج معك أداوي جرحاكم وأمرض مرضاكم، لعل الله يهدي لي الشهادة. قال: إن الله مهد لك شهادة. وكان يسميها الشهيدة(٣٣).

٢١ - الشفاء بنت عبد الله

اشتغلت في الطب. ومما اشتهرت به معالجة النملة (نوع من الأكزيما). ولعلها كانت تقوم بأعمال التمريض أيام السلم. توفيت في خلافة

عمر رضي الله عنه ٢٠هـ = ٦٤٠م (٣٤).

٢٢ - سودة بنت مِسْرح

إحدى قوابل العرب، كانت تقبل فاطمة بنت النبي ﷺ، وروى عنها عروة بن فيروز(٣٥).

مرضات وآسيات في الفتوح الإسلامية

خلدت كتب التاريخ ذكر نساء مسلمات أخريات كنّ يخرجن إلى القتال مع أزواجهن وأخوانهن وآبائهن ليقمن بنصب الخيام وتحضير الطعام وسقي الماء وتضميد الجرحى ومعالجة المصابين والمرضى من المسلمين ونقل الشهداء ودفنهم. وعندما كان يشتد وطيس المعركة كنّ يشاركن في القتال الفعلي. نذكر من بينهن:

١ - أُميمة بنت أبي بشر بن زيد

مجاهدة قاتلت مع المسلمين مراراً، شهدت اليرموك مع بعلها عبد الله بن فرط الأزدي، فكانت تحرض على القتال، وتسعف الجرحى. وما لبثت أن اشتركت في المعركة، وقتلت يومئذ تسعة من علوج الروم بعمود خبائها(٣٦).

٢ - أسماء بنت يزيد

من المسلمات النجيبات اللاتي اشتركن في إسعاف الجرحى ومقاتلة الروم في معركة اليرموك.

٣ - أم حبيب بنت العاص القرشية

مجاهدة جليلة أدركت عصر النبي ﷺ، وشهدت معركة اليرموك، ولما اقتضت المعركة نزلت النساء من التل بعمد الخيام يضربن وجوه الرجال وأم حبيب تقودهن، وشجعن الرجال على الصمود حتى انتصر المسلمون.

٤ - أم حكيم بنت الحارث المخزومية

مجاهدة شجاعة. أبلت بلاءً حسناً في معركة اليرموك، فقاتلت فيها أشد القتال في وقعة مرج الصفر حيث خرجت بعمود الفسطاط، وقتلت سبعة من علوج الروم(٣٧).

٥ - أم موسى بن نصير

شهدت مع زوجها اليرموك آسية ومقاتلة.

٦ - خولة بنت الأزور الكندي

اشتركت في معارك الشام مع نساء المسلمين لتقوم على شؤون المقاتلين ومعالجة الجرحى، إلا أنها لما سمعت بجرح أخيها ضرار بن الأزور وأسره. تركت الضماد جانباً، واستلت سيفها، واندفعت نحو صفوف الروم مقاتلة، فادهشت الجميع بشجاعتها وبسالتها.

٧ - أم كثير زوجة همام بن الحارث

امرأة فاضلة كانت من بين نساء المسلمين اللاتي يعنين بالجرحى ويمرضنهم واللاتي اشتركن في معركة القادسية. قالت: «شهدنا القادسية مع أزواجنا، فلما أتانا أن قد فرغ من الناس نعني توقف النزال شددنا علينا ثيابنا، وأخذنا الهراوى، ثم أتينا القتلى فما كان من المسلمين سقيناه ورفقنا به، وما كان من المشركين أجهزنا عليه، وتبعنا الصبيان نوليهم ونصرفهم به»(٣٨).

لو قارنا هذا النص بتطبيقاتنا الطبية العسكرية الحديثة «لأمكن اعتبار الصبيان والنساء وبعض الرجال هم حملة النقالات الذين يفرزون الشهداء والجرحى ومن به رمق، وهم ينجزون أعمالهم بعد أن تضع الحرب أوزارها وينسحب المقاتلون من ساحة المعركة»(٣٩).

الممرضات في الأحقاب الإسلامية الأخرى

بقيت النسوة في خلافة الراشدين ودولة بني أمية مستمرات على أعمال تمريض المرضى وتضميد الجرحى وحمل الأدوية والعناية بصحة المجاهدين كما يفعلن اليوم.

ومن شهيرات النساء في الطب والجراحة وطب العيون في أواخر عصر الراشدين وأوائل العصر الأموي:

١ - خرقاء العامرية

جاء في كتاب الأغاني للأصفهاني (١٠٩:١٢) «كانت تكحل العيون فجاءها ذو الرمة (- ١٢٧هـ) فداوت عينيه من رمد، وقال فيها شعراً».

٢ - صُحْر بنت لقمان

من حكيمات العرب(٤٠).

٣ - زينب طبيبة بني أود

كانت عارفة بالطب خبيرة بالعلاج واشتهرت بمداواة أمراض العين.

* * *

وحينما اتسعت رقعة الأمصار المفتوحة وزاد عدد المسلمين بطلت عادة خروج المرأة، واستغنى الجيش العربي المسلم عن مشاركتها في الحروب والقيام بأعمال التمريض. كما وأن تطور نمط الحياة في المدن الإسلامية فرض عليها التزام بيتها، وأسند مهمة إسعاف الجرحى إلى جماعات متخصصة من الرجال.

ومع الرقي الحضاري وانتشار العلوم وتقدم الطب انتشرت المستشفيات العامة والخاصة والمتخصصة في الدولة العباسية. وفيما بعد جعلت أقسام من تلك المستشفيات لمعالجة النساء. وكانت هذه الأقسام النسائية حتماً تحتاج حتماً إلى نساء يشرفن على إدارتها وإلى ممرضات يقمن بأعمال التمريض ومساعدة الأطباء في فحص النساء ومعالجتهن.

هناك دلائل تؤكد ذلك، منها ما يدل على استعانة الأطباء بالممرضات في فحص النساء وعلاجهن، فقد جاء في كتابات الرازي وغيره أنهم كانوا يسألون القابلة أن تفحص المرأة المريضة بالأمراض النسائية بعد أن يرشدوها إلى طريقة الفحص والهدف منه. ومع مرور الأيام صار لدى هؤلاء القابلات المتمرسات في أعمال التوليد دراية في مهنة التمريض وخبرة لمعرفة طريقة الفحص والتفريق بالمجس المهبلي بين مختلف الأعضاء الأنثوية الداخلية ومعرفة ما هو غير طبيعي فيها.

أما عن مساعدة الممرضات في إجراء العمليات الجراحية على النساء فنذكر ما جاء في كتاب التصريف عن عملية استخراج حصاة المثانة عند المرأة - يقول الزهراوي: «ينبغي أن تتخذ امرأة طبيبة محسنة، وقليل ما يوجد ذلك، فإن عدمتها فاطلب طبيباً عفيفاً رفيقاً، أو تحضر امرأة قابلة محسنة في أمر النساء أو امرأة تشير في هذه الصناعة بعض الإشارة، فتحضرها وتأمرها أن تصنع جميع ما تأمرها..»(٤١) ثم يستمر بذكر أسلوب فحص المريضة من قبل المساعدة وكيفية توجيهها وطريقة إجراء العملية.

وفي العهود المتأخرة إشارات واضحة لعمل المرضة؛ يذكر الدكتور أحمد عيسى مثلاً من جملة شروط الواقف للمستشفى المنصوري الكبير في القاهرة ما يلي: «ويصرف الناظر من ريع هذا الوقف للقومة والفراشين، الرجال والنساء بهذا البيمارستان ما يرى صرفه إلى كلٍ بحسب عمله، على أن كلاً منهم يقوم بخدمة المرضى والمختلين

من الرجال والنساء بهذا البيمارستان وغسل ثيابهم وتنظيف أماكنهم وإصلاح شؤونهم والقيام بمصالحهم(٤٢).

ويقول الأستاذ حسن حسني عبد الوهاب «وفي الدمنة كان نساء زنجيات من السودان يخدمن المرضى ويقمن بشؤونهم الضرورية في الغرف وخارجها»(٤٣).

والمقصود بالدمنة المستشفى حيث غلبت هذه التسمية في القيروان، وذلك لأن «الدمنة هو اسم الموضع الذي شيد فيه أول مستشفى فيها» والغريب أن كل مستشفى بني في القطر التونسي فيما بعد سمي الدمنة أيضاً.

وما جاء في كتاب وقف مرجان يعدّ أوسع وأدق ما عرفناه عن التمريض (سواء في صفات الممرضة في المستشفيات الإسلامية أم واجباتها) وقد كتب الأصل سنة ٧٥٨هـ = ١٣٥٧م.

لقد اشترط أمين الدين مرجان (الذي حكم بغداد من قبل السلطان الجلائري) أن يكون في دار الشفاء المرجانية أربعة رجال وامرأتان (وهما الممرضتان) واشترط في كل من المرأتين أن تكون(٤٤):

١ - عفيفة
٢ - مسلمة
٣ - مستورة
٤ - تقية
٥ - أمينة
٦ - شفيقة
٧ - جلدة
٨ - متوسطة
٩ - ذكية
١٠- سميعة
١١- خبيرة بالفرش والتطهير والغسل والتبخير
١٢- عارفة بمصالح النساء وما يصلح لهن من الغذاء والدواء.

وأما واجباتها فهي :

١ - خدمة المريضات والمحرورات اللابثات في هذه الدار في الموضع المعد لهن منها.
٢ - تنظيفهن وتطهير ثيابهن ومساكنهن وتبخيرها.
٣ - إيقاد مصابيحهن.
٤ - إيصال ما يقرره الطبيب لكل واحدة منهن وتناوله من الساقي من غير أن يدخل إليهن وتوفيره عليهن مشروباً كان أو مأكولاً.
٥ - وتقومان بعنايتهن.
٦ - ورفع أدلتهن.
٧ - وتعريف الساعور (مراقب المرضى = رئيس الأطباء) بحال كل واحدة منهن وفهم ما يقرره في شأنهن.
٨ - وتعتمد كل واحدة منهما ما يعتمده الفراشون (من الخدمة) وما تعجز عنه فيفعله الفراشون مع عدم الخلوة بهن أو المشاهدة لواحد (منهم).
٩ - وأن تلازم كل واحدة منهما الموضع المعين لها من هذه الدار بالليل.

والأجرة هي ثلاثون ديناراً لكل واحدة في الشهر.

أما الاستعانة بالنساء في بعض الأعمال التي هي من صميم عمل الممرضة كإرضاع الطفل أو حضانته فكان أمراً شائعاً في المجتمع العربي الإسلامي ولا حاجة إلى ذكر الشواهد التي تؤكد ذلك.

وأخيراً وكما قلنا لما كان من الصعب إيجاد حد فاصل بين أعمال التطبيب والتمريض والقبالة في تلك الحقبة من الزمن حتى عصرنا الحاضر فإن التمريض جزء مهم من الطب في تدبير المريض وعلاجه من مرضه. لذلك نجد أن عدداً من النساء اشتهرن في بعض المصادر طبيبات، وفي الوقت نفسه يمكن اعتبارهن ممرضات، وذلك لقيامهن بهذه المهنة. نذكر منهن:

١ - أم الحسن بنت القاضي أبي جعفر الطنجالي

من أهل برشلونة. كانت امرأة واسعة الاطلاع كثيرة المعارف، ولكنها كانت في الطب أبرز وأشهر(٤٥).

٢ - **بنت دهن اللوز الدمشقية.**

من شيخات دمشق وعالماتها، توفيت بها سنة ٦١٤هـ.

٣ - **أخت الحفيد ابن زهر وابنتها.**

كانتا بارعتين بصناعة الطب والمداواة، وكان لهما خبرة جيدة فيما يتعلق بمداواة النساء، وكانتا تدخلان على نساء المنصور، ولا يقبل لمداواة أهل المنصور سواهما(٤٦).

٤ - **ابنة شهاب الدين بن الصائغ رئيس البيمارستان المنصوري بالقاهرة.**

تولت رئاسته مكان والدها في مشيخة بالطب بعد وفاته (٤٧). وهذا دون شك أقصى ما يمكن أن يصل إليه أي مشتغل في الطب لزمانها(٤٨).

٥ - **عائشة بنت محمد بن الجيار**

كان أبوها محتسباً بسبتة، قرأت الطب على صهرها محمد الشريشي ونبغت فيه، كانت امرأة عاقلة نزيهة النفس، عارفة بالطب والعقاقير(٤٩).

٦ - **سارة الحلبية**

شاعرة أديبة طبيبة ماهرة أصلها من الشام. وكانت تفد على الملوك والأمراء، منهم أمير المؤمنين المستنصر بالله الحفصي صاحب أفريقية، وأبو عبد الله محمد بن نصر المدعو بابن الأحمر (تولى الملك سنة ٦٧١ - ٧٠١هـ)، والأمير أبو يوسف بن عبدالحق المريني (تولى الملك سنة ٦٥٦ - ٦٨٥هـ) بحضرة مراكش، وتوفيت في أيامه في الدار البيضاء»(٥٠).

وهناك إشارة إلى اتخاذ بعض المتطببات محلات خاصة (عيادات) للتطبيب في بغداد؛ فقد ذكر الطبري في حوادث سنة ٢٩٠هـ قال: «فذكر عن متطبب بباب المحول يدعى أبا الحسن أنه قال: جاءتني امرأة بعد ما دخل القرمطي صاحب الشامة وأصحابه بغداد، فقالت لي: إني أريد أن تعالج شيئاً في كتفي، قلت : وما هو؟ قالت: جرح، قلت: أنا كحال، وههنا امرأة تعالج النساء وتعالج الجراحات، فانتظري مجيئها»، إلى أن يقول: «قال المتطبب: فقمت إلى المتطببة لما جاءت وأوصيتها بها، فعالجت جرحها، وأعطتها مرهماً، فسألت المتطببة عنها بعد انصرافها، فقالت : قد وضعت يدي على الجرح، وقلت انفخي فنفخت، فخرجت الريح من الجرح من تحت يدي وما أراها تبرأ منه، ومضت فلم تعد إليها»(٥١).

ويذكر ابن حزم الظاهري عند كلامه عن صناعات النساء في الأندلس، فيقول : «ومنهن المعلمة والطبيبة ...»(٥٢).

وقبل أن ننهي البحث لا بد من الإشارة إلى شيوع الثقافة الصحية بين أوساط الجواري المثقفات اللاتي كن يقمن بتنفيذ وصايا الأطباء في تمريض ومعالجة من يخدمونهم من الخلفاء والأمراء والأعيان وذويهم على سبيل المثال :

١ - **الجارية تودد.**

امتحنها الرشيد (١٧٠ - ١٩٣هـ = ٧٨٦ - ٨٠٩م) ولما تأكد من اطلاعها في علوم مختلفة ومنها الطب دفع فيها ثمناً باهضاً (١٠٠٠٠) دينار(٥٣).

٢ - **جارية أبي عبد الله الكتاني.**

«عالمة فاضلة وأديبة كبيرة.. كانت عارفة بالطب وعلم الطبائع ومعرفة التشريح وغير ذلك، وتوفيت في القرن الخامس للهجرة»(٥٤).

الحواشي

١ - ابن منظور، لسان العرب مادة (مرض).

٢ - ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء (بيروت : دار الفكر، ١٣٧٦هـ = ١٩٥٦م) ١:٥٥.

٣ - المصدر نفسه، ص ٤٥.

٤ - السامرائي، كمال، صناعة التمريض في التراث : بحث قدم في ندوة التمريض في التراث العربي . مركز إحياء التراث العربي، جامعة بغداد، ٢١/ ٩/ ١٩٨٨.

٥ - حسين، سعاد، تاريخ آداب التمريض، ط ٢ (الكويت : دار القلم، ١٤٠٢هـ = ١٩٨٢م) ص ٣٣.

٦ - سلمان، داؤود، لمحات من تاريخ التمريض عند العرب: بحث قدم في ندوة التمريض في التراث العربي . مركز إحياء التراث العلمي العربي، جامعة بغداد في ١٩٨٨/٩/٢١.

٧ - ابن خلدون، المقدمة (دمشق : دار الفكر للطباعة والنشر، د.ت.) ص ٣٩١.
٨ - داؤود سلمان علي، البحث.
٩ - الشطي، أحمد شوكت، العرب والطب (دمشق : منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠) ص٣٩.
١٠ - البار، محمد علي، عمل المرأة في الميزان (الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م) ص٢٠٦، ٢٠٨.
١١ - داؤود سلمان، البحث.
١٢ - الماحي، التيجاني، مقدمة في تاريخ الطب العربي، هامش ص٤٣.
١٣ - الشطي، الوجيز في الطب الإسلامي (دمشق، ١٩٦٠م) ص٢٥.
١٤ - ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وآخرين (بيروت : دار إحياء التراث العربي) ٤:٢٩٩.
١٥ - عيسى، أحمد، تاريخ البيمارستانات في الإسلام (بيروت : دار الرائد العربي، ١٤٠١هـ = ١٩٨١م) ص٩. عن سيرة ابن هشام.
١٦ - التكريتي، الحكيم راجي عباس، الإسناد الطبي في الجيوش الإسلامية (بغداد : منشورات وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٨٤م) ص٨٤.
١٧ - حسين، سعاد، تاريخ وآداب التمريض، مرجع سابق، ص٥١.
١٨ - حسين، سعاد، بحث ممرضة الإسلام الأولى، المؤتمر العالمي الأول للطب الإسلامي، الكويت، ١٩٨١م.
١٩ - حسين، سعاد، تاريخ وآداب التمريض، ص٤٦.
٢٠ - الشطي، العرب والطب، ص٤١.
٢١ - الدلفي، حسون ملارجي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت ص١٧٥.
٢٢ - كحالة، عمر، أعلام النساء، ط٣ (بيروت : مؤسسة الرسالة، ١٩٧٧م) ١:٤٦٠.
٢٣ - كحالة، المصدر نفسه، ١:٢٢٩.
٢٤ - كحالة، المصدر نفسه، ١:٣٤٩.
٢٥ - كحالة، المصدر نفسه، ٢:٤٣. أسد الغابة لابن الأثير.
٢٦ - كحالة، المصدر نفسه،٢:٢٥٤. صحيح بخاري.
٢٧ - كحالة، المصدر نفسه، ٢:٢٥٦، تاريخ الطبري، طبقات ابن سعد، سيرة ابن هشام.
٢٨ - كحالة، المصدر نفسه، ١:١٢٨، تاريخ الطبري، طبقات ابن سعد، صحيح بخاري.
٢٩ - كحالة، المصدر نفسه، ٢:٣٤٨، أسد الغابة لابن الأثير.
٣٠ - كحالة، المصدر نفسه، ٥:١١٧.
٣١ - كحالة، المصدر نفسه، ٥:٦١.
٣٢ - كحالة، المصدر نفسه، ٤:٣٣٦.
٣٣ - حسين، سعاد، تاريخ وآداب التمريض، ص٤٩.
٣٤ - الحاج قاسم، محمود، الطب عند العرب: تاريخ ومساهمات (جدة : الدار السعودية للنشر، ١٩٨٧) ص٥٨.
٣٥ - كحالة، أعلام النساء، ٢:٢٧٢.
٣٦ - كحالة، أعلام النساء، ١:٩١.
٣٧ - كحالة، أعلام النساء، ١:٢٨١.
٣٨ - شلبي، محمود، حياة عمر، ص١١٣.
٣٩ - التكريتي، الحكيم، راجي عباس، الاسناد الطبي في الجيوش الإسلامية، ص١١٧.
٤٠ - كحالة، رضا، أعلام النساء، ٢:٣٢٣، نقلاً عن البيان والتبيين للجاحظ.
٤١ - الزهراوي، أبو القاسم خلف بن العباس، التصريف لمن عجز عن التأليف مع الترجمة الإنكليزية (لندن : معهد ويلكم، ١٩٧٩) ص٤٢٣.
٤٢ - عيسى، أحمد، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، ص١٤٥.
٤٣ - عبد الوهاب، حسن حسني، ورقات من الحضارة العربية بإفريقية التونسية (تونس ، ١٩٦٤) ١:٢٧٨.
٤٤ - محفوظ، ناجي، التمريض في المستشفيات، بحث قدم في ندوة التمريض في التراث العربي، جامعة بغداد، ٢١/ ٩/ ١٩٨٨م.
٤٥ - شلبي، أحمد، تاريخ التربية الإسلامية، ص٢٩٨.
٤٦ - ابن أبي اصيبعة، عيون الأنباء، ٢:١١٣.
٤٧ - عيسى، أحمد، تاريخ البيمارستانات في الإسلام، ص ١٦٤.
٤٨ - الحاج قاسم، محمود، الطب عند العرب: تاريخ ومساهمات، مرجع سابق ، ص٩٠.
٤٩ - الخطابي، محمد العربي، الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية، ١:٧٩، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٨.
٥٠ - كحالة، عمر رضا، أعلام النساء ، مرجع سابق ، ٢ : ٣١٩ - ٣٢١.
٥١ - الطبري، أبو جعفر بن جرير، تاريخ الأمم والملوك (القاهرة : مطبعة الاستقامة، ١٩٣٩) ٨:٢١٨.
٥٢ - الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أبي الفتح، المستطرف من كل فن مستظرف (بغداد : المكتبة التجارية الكبرى) ١:١٥٦.
٥٣ - براون، أدوارد، الطب العربي، ترجمة أحمد شوقي حسن (القاهرة : سلسلة الألف كتاب، ١٩٦٦) ص٤٩.
٥٤ - كحالة، عمر رضا، اعلام النساء، ٣:٢٣٥، بالأصل نقلاً عن البيان المغرب لابن عذاري.

تقييم نسب الخطأ في تحديد تواريخ المناسبات الدينية في الجزائر

الدكتور نضال قسوم

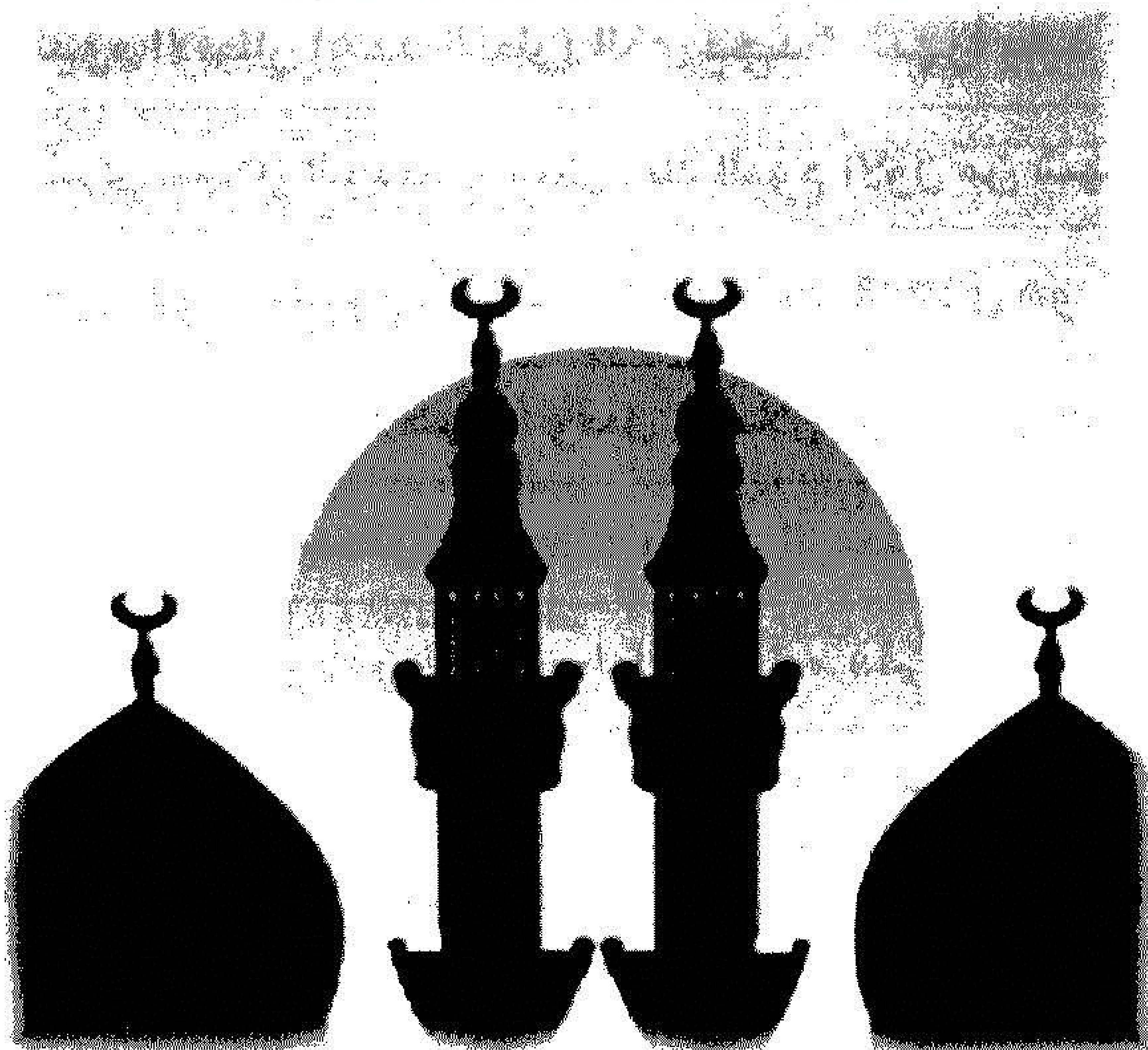
كلية الدراسات التكنولوجية - الكويت

الدكتور كريم مزيان

مرصد الجزائر ، ومركز دراسات الجيوفيزياء

وعلم الفلك وفيزياء الفلك





يتناول المقال مسألة إثبات الهلال بالحساب الفلكي ويدعو إلى ضرورة الأخذ به لتوحيد بدء العبادات في الإسلام. والمجلة إذ تنشره فإنها تطرحه للنظر والنقاش، وترحب بأي ردّ يأتيها.

(هيئة التحرير)

يتم تحديد تواريخ المناسبات الدينية في الإسلام (كالصوم والأعياد) على أساس التقويم القمري؛ فشهر رمضان هو الشهر التاسع من السنة القمرية التي تتكون من ٣٥٤ أو ٣٥٥ يوماً، إذ ينطلق الصوم عند الفجر الموالي لظهور الهلال الجديد بعد حدوث الاقتران الفلكي. وكذلك الشأن بالنسبة ليوم الإفطار (عيد الفطر) الذي يحدث شهراً بعد ذلك، أي بعد مشاهدة أخرى للهلال الجديد، ويمثل ذلك اليوم الأول من شهر شوال. أما عيد الأضحى فهو في اليوم العاشر من ذي الحجة، الذي هو آخر شهر في السنة القمرية. وفي كل الأحوال، وقبل الإعلان عن دخول الشهر الجديد يتم ترقب الهلال الجديد الرقيق، وذلك برصد السماء بعيد غروب الشمس ليلة التاسع والعشرين من الشهر «ليلة الشك». ففي شهر رمضان مثلاً يشرع المسلمون في الصوم إذا رؤي الهلال، وإلا فيؤجل ذلك يوماً. تلك هي الطريقة المتبعة إلى يومنا هذا في معظم البلدان الإسلامية أو كلها.

ومن الواضح أن هذه الطريقة تحتوي على العديد من المشكلات؛ إذ لا نستطيع مثلاً تحديد تواريخ المناسبات الدينية مسبقاً. بل إن نوعاً من الأخذ والرد يقوم كل سنة، لأن بعض البلدان تعلن عن رؤية الهلال، بينما تعلن بلدان أخرى عكس ذلك. وتنجر من ذلك فوارق في بدء الصوم وفي الإفطار تقدر بيوم أو يومين في كثير من الأحيان حتى في البلدان المتجاورة، ولا شيء أبداً يبرر مثل تلك الفوارق. ويحدث حينها جدال طويل حاد لدى مختلف الفئات الثقافية والاجتماعية، يحاول فيها المسؤولون الرسميون الاستدلال على آرائهم وقراراتهم بحجج متعددة. ولكن الغريب في الأمر والأهم عندنا هو أن هؤلاء المسؤولين يتجاهلون في غالب الأحيان كل المعطيات الفلكية الأساسية، إذ هم يعتقدون أن ليست فيها أية فائدة. وإلا فكيف يقبلون ويعتمدون «مشاهدات» للهلال تمت قبل الاقتران؟ ومن المؤسف أن نلاحظ أن هذه الحالة الأخيرة تحدث بتواتر كبير ومقلق في العالم الإسلامي.

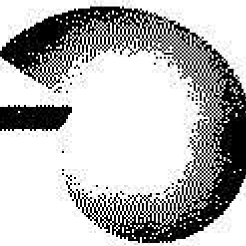
ويؤدي كل ذلك إلى اضطراب وارتباك لدى غالبية الناس، خاصة وأن مختلف جوانب المسألة تظل غامضة في أذهانهم، فيترددون بين التشكيك في قيمة الرأي العلمي في المسألة وبين نقد المسؤولين الذين أوكلوا لأنفسهم تحديد المناسبات الدينية.

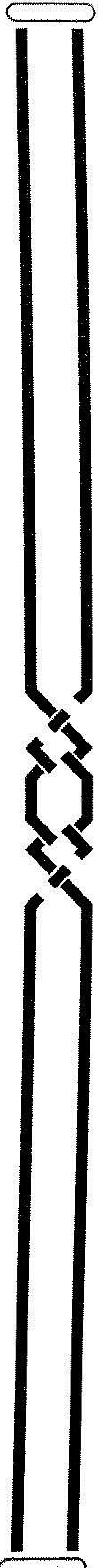
وتعود هذه الحالة المؤسفة إلى عدد من العوامل قمنا بتحليلها بالتفصيل في بحث سابق (قسوم، العتبي، مزيان، ١٩٩٣). ونرى أن أهم تلك العوامل يتمثل في اعتماد المسؤولين والفقهاء على آراء تتجاهل التطور الكبير الذي عرفه علم الفلك عامة ومسألة رؤية الهلال خاصة. وإذ تختلف المذاهب الفقهية في الشروط التي تضعها لتحديد بداية الشهر أو نهايته (كما فصلنا في البحث المشار إليه أعلاه) إلا أن جل هذه المذاهب تقرر دخول الشهر إذا شهد مسلمان عدلان - وأحياناً يكتفى بالواحد - برؤية الهلال. وقد انبثقت عن ذلك سلطة ضمنية - إن لم نقل جلية - لدى علماء الدين والفقه على المسائل المتعلقة بالزمن، وأدى ذلك إلى انعدام أية طريقة موضوعية عقلانية في طرح المسألة، إذ صرنا نقبل بشهادة عامي في رصد الهلال ورفض حسابات علماء الفلك، بل إنه في معظم الأحيان لا يكلف المسؤولون أنفسهم فحص الشهادة المقدمة، وكل ما يطلب من الشاهد أن يكون «عدلاً». والله يعلم أن الأخطاء والخداعات البصرية جد محتملة في هذه المسألة..

إن مثل هذه التصرفات ولا شك تصدم العقل المتزن، بل ربما لا تصدقها المجتمعات الأخرى وبخاصة في الغرب، حيث تُرَدُّ المسائل العلمية إلى أهلها منذ عهد طويل.

والأخطر من هذا كله أن هذه الاضطرابات وهذا الغياب الصارخ للمنهجية لا يزالان يحولان دون إمكانية وضع جدول توقيت هلالي، أي الذي يقوم على رؤية الهلال. ومن الواضح أن التقويم الهلالي يختلف عن التقويم القمري القائم على حساب زمن الاقتران، وهذا الأخير - كما يعلم جميع الفلكيين - جد دقيق ولا يشكل اليوم أدنى صعوبة فعلية، وذلك لأن حركة القمر صارت معروفة بدقة.

إن مشكلة رؤية الهلال قديمة جداً، وتعود الدراسات الفلكية فيها إلى ما قبل الإسلام، فقد وصلتنا بعض أعمال البابليين في هذا الصدد. ولكن علماء الفلك المسلمين اعتنوا بالمسألة عناية خاصة، بسبب ارتباط بعض العبادات بحركات الشمس والقمر، فنجدهم حاولوا إيجاد شروط فلكية دقيقة لظهور الهلال الجديد، ومن ثم التنبؤ بتاريخ دخول الشهر مسبقاً (راجع البحث المشار إليه سابقاً)، ولكنهم رغم التطوير النوعي الذي أحدثوه في المسألة فإنهم وضعوا معايير ظلت





ناقصة وغير دقيقة، لأنها اعتمدت طريقة هندسية محضة، وأهملت ظروف المشاهدة التي اتضح فيما بعد أنها جوهرية في المسألة. وسنعرض فيما يلي - وبشيء من التفصيل - الأعمال الفلكية المعاصرة التي قدمت حلولاً صارت من الأهمية بحيث تفرض علينا أخذها بعين الاعتبار، لكن فقهاءنا لم يُقدّروا إلا قليلاً - إن لم نقل تجاهلوا تماماً - أعمال الفلكيين في المسألة، سواء المسلمون القدامى أم الغربيون المعاصرون.

وربما يجد القارىء أننا نبالغ في نقد سلوك الفقهاء ومنهجيتهم، فنقول إن المسائل العلمية لا تنفع معها إلا المنهجية العلمية الصارمة، ونضيف أن صواب نقدنا سيتضح من خلال نتائج بحثنا هذا.

إننا نهدف من خلال هذا البحث إلى إظهار الأخطاء الفادحة التي تنتج عن الطريقة المعتمدة حالياً من طرف المسؤولين، وقد عمدنا إلى استخلاص النتائج الإحصائية من خلال جمع المعطيات التاريخية للمناسبات الدينية كما أعلنت في الجزائر بين سنتي ١٩٦٣ و١٩٩٤ ومقارنتها مع المعطيات الفلكية الأساسية والمعايير العلمية لإمكانية رؤية الهلال. ومن خلال تلك النتائج أردنا - وبدون أدنى ادعاء منا - أن نظهر الأخطاء بشك علمي، ومن ثم نحثّ المسؤولين والفقهاء على إعادة النظر في طرقهم، واعتماد نظرة أكثر موضوعية فيما يتعلق بالمشكلة. ولأننا لا نملك المعطيات التاريخية المماثلة في البلدان الإسلامية الأخرى فإنه ليس بإمكاننا تعميم نتائج هذا البحث على جميع تلك البلاد. إلا أن تجربتنا الشخصية تجعلنا نؤكد أن النتائج بالنسبة للبلدان الأخرى لن تختلف كثيراً عن نتائجنا. وعلى كل فنحن نشجع أن تقوم دراسات مماثلة في البلدان الأخرى لتكون الخلاصات والتأثيرات الثقافية أكثر متانة.

ينقسم البحث الذي نقدمه هنا إلى الأجزاء التالية، الجزء الأول الذي هو هذه المقدمة، والجزء الثاني يقدم الأعمال التي تمت في مسألة رؤية الهلال، وفي الجزء الثالث نعرض المعطيات الفلكية وكذلك التاريخية التي قامت عليها هذه الدراسة، أما الجزء الرابع فيحتوي على تحليل المعطيات ومناقشة النتائج المتحصل عليها، وأخيراً نقدم خلاصة للبحث.

أهم الأبحاث والنتائج العلمية في مسألة رؤية الهلال

أ - العهد الإسلامي

عرفت مسألة رؤية الهلال في مختلف الحضارات القديمة، وطرحت قبل الإسلام بزمن. وتعود أقدم الأرصاد للهلال إلى عصر البابليين (راجع برون ١٩٧٧). ولكن الأعمال الدقيقة والطروحات المنهجية تعود إلى العهد الإسلامي، لأن العبادات الإسلامية واقترانها بالظواهر الفلكية فرضت على الفلكيين المسلمين التطرق إلى مسألة رؤية الهلال هذه (وأيضاً إلى الحركة الظاهرية للشمس من أجل مواقيت الصلاة) بجدية. ولذا أجريت أبحاث نظرية ورصدية في تلك الفترة، مما سمح بتطوير طرق حساب مهمة ومفيدة، ومن ثم وضع معايير علمية لإمكانية رؤية الهلال الجديد.

ومن أبرز الفلكيين المسلمين الذين تطرقوا إلى المسألة نذكر ابن طارق (القرن الثامن)، والبتاني (٨٥٠ - ٩٢٩)، الخوارزمي (م. ٨٦٣)، وابن يونس (ق ١١)، والطبري (ق ١١)، ونصير الدين الطوسي (١٢٠٧ - ١٢٧٤). وسنعرض فيما يلي وبشكل مختصر وسريع أهم أعمالهم ونتائجهم. ولمزيد من التفصيل نحيل القارىء إلى البحث المشار إليه سابقاً (قسوم، العتبي، مزيان، ١٩٩٣).

إن أشهر المعايير التي ظهرت خلال العصر

الإسلامي هو معيار الاثنتي عشرة درجة. وينص هذا المعيار على أن الهلال الجديد يمكن رؤيته إذا زاد قوس بين النيرين** (الشمس والقمر) على طول الاستواء عن ١٢ درجة، أو بتعبير أبسط إذا غرب القمر مدة ٤٨ دقيقة على الأقل بعد الشمس. واعتمد الخوارزمي خاصة على هذا المعيار ووضع أزياجاً وجداول للتنبؤ بزمن الرؤية على أساسه (كيندي وجنجانيان، ١٩٦٥).

ثم هناك معيار آخر لا يقل أهمية عن السابق، اعتمده الطبري (هوخنديك Hogendijk، ١٩٨٨)، وهو ينص على أن الهلال الجديد يرى إذا انخفضت الشمس تحت الأفق بأكثر من تسع درجات ونصف عند غروب القمر.

وتجدر الإشارة إلى أنه وبالنسبة لكلا المعيارين لم يتم أخذ السمت النسبي (بين القمر والشمس) بعين الاعتبار، وأن المعيارين لا يقومان إلا على عنصر أو شرط واحد. هذا بالنسبة لأشهر المعايير، وقد وضع فلكيون آخرون معايير أخرى أكثر تعقيداً. فالبتاني مثلاً، أخذ السمت وكذلك المسافة بين القمر والأرض (وهي غير ثابتة بل تتغير) بعين الاعتبار (برون ١٩٧٧)، أما ابن يونس فقد أدرج في اعتباراته سمك الهلال عند المشاهدة وكذلك السرعة الزاوية للقمر (كنغ King، ١٩٨٨). وابن يونس هو الأول - وربما الوحيد - الذي أشار إلى أهمية الظروف الجوية في المسألة (كنغ ١٩٨٨).

ونركز على أن هذه المعايير ظلت ناقصة (في دقتها) وغير مرضية (في تنبؤاتها) لكونها هندسية محضة. ولم ترتبط قلة دقتها باعتماد الفلكيين المسلمين نموذج بطليموس في حساباتهم، ولكن لأنها لم تدرج عامل الظروف الجوية في الأعمال، رغم تنبُّه بعض أولئك الفلكيين إلى أهميته.

ب - العصر الحديث

لم تعرف مشكلة رؤية الهلال أي تطور يذكر خلال القرون العديدة التي تلت عصر الحضارة الإسلامية. إذ وجب انتظار بداية القرن العشرين، وبالضبط سنة ١٩١٠، ليظهر بحث مهم تمثل في عمل فوذرنغهام Fotheringham الذي اقترح معياراً جديداً للتنبؤ بالرؤية العيانية للهلال. ثم قدم موندر Maunder معياراً مماثلاً بعد ذلك بسنة واحدة. وكانت لهذين المعيارين خاصية مشتركة مهمة وأساسية مع معايير العلماء المسلمين، إذ كانت كلها مبنية على اعتبارات فلكية وهندسة محضة، أي أنها كانت تقوم على علاقة بين مواقع كل من الهلال والشمس والمشاهد الموجودة عند مكان ما على وجه الأرض. فكان الضابط أو المعيار دائماً ينص على شرط يتلخص كما يأتي: «سيتمكن المشاهد من رؤية الهلال الجديد إذا توافر شرط هندسي (هو أساس المعيار) بين الهلال والشمس والمكان المعتبر».

لقد كان للمعايير المستعملة منذ العصر البابلي حتى سنة ١٩٧٧ طابع فلكي وهندسي محض. وإن أبسط معيار يمكن أن يتصوره الإنسان هو اعتبار الزاوية الموجودة بين الشمس والقمر (زاوية الطور) مثلاً، زمن المشاهدة. إذ إن الأرصاد القديمة أوحت بأن الهلال يختفي أو يظهر بالنسبة للعين عندما تصل الزاوية المذكورة إلى حوالي ١٧٣ درجة. وكذلك دلت بعض الأرصاد الأخرى أن الهلال يمكن رؤيته إذا زادت نسبة مساحته المضاءة عن حوالي ١٪، وهو ما يناسب زاوية تقدر بحوالي ١٦٩ درجة، ونلاحظ أن هذين المعيارين يختلفان بذلك في تقدير زمن الرؤية بمعدل ٧ أو ٨ ساعات، مما يشير إلى قلة الدقة وعدم الثقة في مثل هذه المعايير.

وقد استعمل كذلك زمن المكث، وهو الفارق الزمني بين غروب الشمس وغروب القمر، كمعيار لإمكانية الرؤية، وسمي بالمعيار «البابلي»، وهو

يعود إلى أرصاد هندية على الأرجح. ويقرر أن الهلال سيرى إذا زاد زمن المكث عن ٤٨ دقيقة. ولكن تحليلاً دقيقاً لمشاهدات بلغت ٢٠١ مشاهدة للهلال الجديد (تمت على مدى ١٣٠ سنة) أوضح أن أصغر فاصل زمني سجل بالعين بين الغروبين هو ٢٢ دقيقة. هذا وتدل التجارب والأرصاد أن مشاهدة القمر تصعب كثيراً إذا قل زمن المكث عن نصف ساعة.

كما أن «عمر» الهلال، أي الفترة المنقضية بين لحظة الاقتران ووقت المشاهدة يُعدُّ معياراً لإمكانية الرؤية، وقد استعمل كثيراً. فقد كان القدامى يظنون أنه يجب انتظار ٢٤ ساعة على الأقل بعد الاقتران لكي تصبح رؤية الهلال الجديد ممكنة. ولكن الأرصاد الـ ٢٠١ الآنفة الذكر أظهرت كذلك أن الهلال قد يرى إذا كانت الفترة هذه تصل إلى حوالي ١٥ ساعة، إذ إن المشاهدة القياسية في هذا الصدد هي التي قام بها جوليوس شميت Julius Schmidt بالعين المجردة سنة ١٨٧١، ولم يكن عمر الهلال حينها يزيد عن ١٥ ساعة و٢٤ دقيقة. أما بالمنظار المزدوج (أو ثنائي العينية) فقد حدثت مشاهدة قياسية جديدة في سنة ١٩٨٩، وكانت تقدر بـ ١٣ ساعة و٢٨ دقيقة. إن هذا المعيار، المسمى «معيار العمر» مهم جداً فيما يخص قبول مشاهدة ما - يدعيها شخص - أو رفضها، ولكنه سيء بالنسبة للتنبؤ بزمن دخول الشهر الهلالي الجديد.

وإن المعايير الأخرى المقترحة والمستعملة حتى سنة ١٩٧٧ كانت كلها تقوم على قاعدة بسيطة مبنية على الشكل الهندسي والزوايا التي يصنعها القمر مع الشمس والأرض عند زمن ومكان محددين. فكان المعيار المقترح من طرف فوذرنغهام في سنة ١٩١٠ يعدّ بكل بساطة الفارق في العلو، ويسمى هذا الفارق «قوس الرؤية»، بين القمر والشمس، ويقرر أن الهلال سوف يرى إذا زاد هذا الفارق أو القوس عن ١٢ درجة. وإذا كان السمت النسبي كبيراً فإن هذا الحد (١٢ درجة) يمكن أن يتقلص إلى ١٠ درجات مثلاً، إذا كان الفرق في السمت حوالي ٢٠ درجة.

وقد وضع فوذرنغهام هذا المعيار انطلاقاً من ٧٦ مشاهدة، جمع معظمها جوليس شميت بين ١٨٥٩ و١٨٧٩. يبقى علينا أن نشير إلى أن عبد العالي كتب عن هذا المعيار، فقال: إن البيروني كان السباق إلى اقتراحه، وإنما اكتشفه فوذرنغهام من جديد بعد ١٠ قرون.

أما إلياس فقد اقترح معياراً جديداً من النوع نفسه (أي علاقة بين العلو والسمت) سنة ١٩٨٤، ثم قام بمراجعته وتدقيقه سنة ١٩٨٨. ولقد كانت لأعمال إلياس خاصية ابتكارية، إذ تطرق العالم إلى المسألة من وجهة نظر عامة بالنسبة للأرض، وقرر أن يخرج معياراً يحدد أماكن بداية الشهر القمري، أي خطاً للتاريخ القمري. وللقيام بذلك قام إلياس بتقسيم خريطة الأرض إلى ٣٠٠ بقعة (أو نقطة) ثم اعتبر خطوط العرض واحداً واحداً، واستعمل معياره لتحديد النقطة التي من كل خط تحدث فيها الرؤية أولاً (أي قبل النقاط الأخرى). ولم يكن هذا النوع من العمل ممكناً طبعاً لولا استعمال برامج عديدة متطورة على الحاسوب لإيجاد موقع القمر (الفلكي والمحلي) عند الغروب والزمن الدقيق للاقتران، وغير ذلك..

وبالنسبة لكل هذه المعايير ذات الطابع الهندسي/ الفلكي، فإن دوجت وسايدلمن وشيفر Doggett, Seidelman, & Schaefer 1991 أوضحوا أنها قليلة الدقة.

إن الطريقة الفلكية المتبعة سواء من طرف الباحثين المسلمين أو الغربيين حتى عام ١٩٧٧ لم تتوصل إلى حل مشكلة رؤية

الهلال بصفة قطعية ونهائية. وكان أكبر عائق ونقص في الطريقة أن المعايير الموضوعة بهذه الصفة لم تكن لتصلح في أقطار ومناطق بعيدة بعضها عن بعض ومختلفة في ظروفها المناخية والجغرافية. ذلك لأن هذه المعايير كانت تستنتج من أرصاد ومشاهدات تمت في بقعة معينة، أي مرتبطة ارتباطاً قوياً بظروف ذلك المكان. ولفهم هذه النقطة الجوهرية يكفي أن نعي أن المشاهدات التي قام بها جوليوس شميت مثلاً بأثينا في القرن الماضي، لم تكن لتؤدي إلى معيار عام يصلح بالدقة نفسها في السعودية وفي تركيا وماليزيا وبريطانيا والأرجنتين، وهذا لأن ظروف المشاهدة (درجة الحرارة ونسبة التلوث وكذا الارتفاع والمكان الجغرافي المعرف بخطوط الطول والعرض، وغير ذلك..) تختلف كثيراً من رقعة لأخرى ومن فترة لأخرى. وبتعبير آخر، لا يمكن أن نستعمل المعيار نفسه للتنبؤ بالرؤية بمكة المكرمة خلال فصل الصيف، وفي كراتشي خلال الربيع وفي مراكش خلال الخريف. **بل لقد تأكد لدى العلماء المهتمين بهذه المسألة أن رؤية الهلال تتعلق بطريقة وطيدة بمكان المشاهدة وظروفها المحلية. لاشك أن علماء عصر الحضارة الإسلامية تنبهوا لهذه العوامل وهذه الحقيقة، وإنما كانت صعوبة أخذها بعين الاعتبار - أي إدراجها علمياً في المعايير - ما منعهم أن ينتجوا نماذج أكثر تطوراً ودقة وأقرب إلى التطبيق والحقيقة.**

وقد أخرج الباحث فرانس برون سنة ١٩٧٧ نموذجاً جديداً ينطلق من نظرة فيزيائية فلكية للمسألة؛ إذ يقوم هذا النموذج المبدع على نسبة سطوع القمر والسماء، كما يرى من طرف مشاهد ما عند لحظة معينة، أي يأخذ بعين الاعتبار (بطريقة غير مباشرة وتجريبية) حد إدراك العين وظواهر الامتصاص التشويه التي يقوم بها الغلاف الجوي، وكذلك بعض العوامل الثانوية. وعلماً بالقيمة الصغرى للتضارب الممكن رؤيته من طرف العين، يمكن التنبؤ بإمكانية رؤية الهلال أو استحالتها. فيتلخص النموذج إذن في معرفة سطوع السماء عند الزمن المعتبر وفي المكان المختار ثم حساب سطوع القمر عند الشروط والظروف نفسها واستنتاج التضارب الذي سيحدث بين السطوعين، وأخيراً مقارنة ذلك بالحد الأصغر للتضارب الذي تفرضه العين.

ومن الواضح أن النموذج الفيزيائي الفلكي لبرون يختلف أساساً في اعتباراته وشروطه عن المعايير البسيطة التي وضعها الفلكيون الذين سبقوه. ولكن يبقى هذا النموذج يعاني من العائق والنقص اللذين أشرنا إليهما في الأعمال السابقة، وهو أنه لا يأخذ بعين الاعتبار ظروف المشاهدة المحلية، أي الاختلافات القائمة بين بلدة وأخرى. ولذا كان لابد من إنتاج نموذج جديد يرمي إلى إدخال هذه العوامل في الحسبان. ولقد قام باحثون آخرون بمحاولات لتحسين هذه النظرية وأدخلوا فيها تصحيحات عديدة حتى صارت تشكل الأرضية العلمية التي ينطلق منها معظم الباحثين في هذه المسألة. فقد صارت تتضمن كثيراً من العوامل، مثل نسبة انعكاس الضوء على النواحي المختلفة من سطح القمر وظواهر الامتصاص والانتشار في الغلاف الجوي للأرض، والظواهر الفصلية، وكذلك وبوجه أخص ظروف المشاهدة وقدرة العين على إدراك تضارب وسطوع معينين.

إن أدق نموذج وأكمله يقوم بإدماج كل هذه العوامل والمعطيات هو نموذج شيفر Schaefer الذي وضعه سنة ١٩٨٨. ففي هذا النموذج يقوم شيفر بحساب كمية يرمز لها ب R، وهي القياس

اللوغاريتمي لإمكانية رؤية الهلال، أي النسبة اللوغارتمية للسطوع الإجمالي للقمر مقسوماً على السطوع المطلوب لرؤية الهلال في الظروف المعتبرة (R=log (Rcale/Rmin(vis)).

ويقوم شيفر بإدخال جميع العوامل المؤثرة على ظروف المشاهدة (الحرارة والرطوبة والتلوث وما إلى ذلك) التي تغير من احتمال رؤية الهلال، فيدرجها في الكمية (Rmin(vis.

ويمكن اعتبار R بمثابة احتمال رؤية الهلال على سلم لوغاريتمي.

إن العوامل المعتبرة في هذه النظرية متعددة ومختلفة: الموقع (المعرف بخطوط الطول والعرض)، ارتفاع المكان (بالنسبة لسطح البحر)، الفصل، درجة حرارة المكان ورطوبته، نسبة التلوث أو الصفاء الجوي، حتى عمر المشاهد، وطبعاً كل المعطيات الفلكية للمسألة، مثل الأوضاع النسبية للشمس والأرض والقمر وكذلك عمر الهلال (منذ الاقتران). ولكن سرعان ما يتضح أن أهم عامل يؤثر على احتمال رؤية الهلال هو نسبية التلوث ورطوبة مكان المشاهدة، فالرطوبة النسبية عامل رئيسي في هذا النموذج إذ تنتج الضباب الجوي الذي يقوم بامتصاص أشعة الضوء القادمة من القمر. فمن البديهي أنه كلما كان الضباب كثيفاً صعبت رؤية الهلال. كما أن التلوث يؤثر سلبياً على الرؤية، إذ أثبتت التجارب والأرصاد أن في مدينة لوس آنجلس مثلاً حيث يكثر السموغ smog، وهو طبقة من الضباب والدخان في سماء المدينة لا نجد إلا عدداً ضئيلاً من الأشخاص الذين يتمكنون من رؤية الهلال الجديد وذلك مقارنة بالمدن والقرى المجاورة. وكذلك يشكل الغبار الجوي عائقاً كبيراً عند مشاهدة الهلال، إذ يقوم الغبار أيضاً بامتصاص ونشر الأشعة القمرية.

نريد فقط الإشارة إلى أن مؤلفي هذا البحث فكرا في السنوات الأخيرة أن يقوما بمثل هذه الحملات وإجراء أرصاد في هذا الصدد داخل القطر الجزائري بمناسبة «ليالي الشك» لشهري رمضان المبارك وشوال (عيد الفطر)، وقدما نداءات للصحافة الجزائرية، ولكن الظروف الاجتماعية لم تسمح بذلك للأسف الشديد. بل لقد أردنا توجيه نداء لجميع المؤسسات الدينية للبلدان العربية والإسلامية لكي تزودنا بالمعلومات الخاصة بتواريخ رؤية الهلال (أي بداية شهر رمضان المبارك ونهايته) خلال السنوات العشرين الأخيرة، وذلك لمقارنتها مع الحسابات والتمكن من تقديم اقتراحات دقيقة وبناءة. فهذا البحث يمثل إذن تحقيقاً جزئياً لتلك الأهداف، إذ استطعنا الحصول على تواريخ بدء أشهر رمضان وشوال وذي الحجة في الجزائر منذ سنة ١٩٦٣، ونحن نقدم هنا نتائج مقارنتها مع التنبؤات الفلكية وما يمكن استخلاصه من كل ذلك.

لقد فوجئنا مفاجأة سارة عندما علمنا أن محمد إلياس فكر حوالي سنة ١٩٨٩ في مثل هذه الحملات وأنه شرع في وضع شبكة واسعة لتنفيذ هذا البرنامج عبر أكبر رقعة ممكنة من العالم الإسلامي، ولكن ليست لدينا معلومات دقيقة حول نتائج مثل تلك الحملات إذا تمت فعلاً.

ولكن كانت دهشتنا أكبر عند اطلاعنا على عدة حملات للرصد تمت مؤخراً في أمريكا بفضل نشاط شيفر، وذلك في الوقت الذي كان فيه إلياس يضع شبكته وكنا نحن نقترح على الصحافة الجزائرية إصدار نداءات للرصد ليلة الشك. فقد تمّ تنظيم ٥ حملات واسعة وجد إيجابية (في أبريل ٨٧، يوليو ٨٨، أبريل ٨٩، مايو ٨٩، وأغسطس ٩٠) بدعم وتشجيع قويين من طرف الصحافة (العامة والمختصة) وأجهزة الاتصال الأمريكية.

وكانت نتائج هذه الحملات هائلة، فقد شارك أكثر من ٢٥٠٠ متطوع قاموا بمحاولة رصد الهلال وقدموا معطيات جديدة حول ظروف المشاهدة ونتائجها، مما أسفر عن تحسين فوري لقائمة الأرصاد المدونة في العصر الحديث (أي منذ عام ١٨٥٩) من ٢٠١ رصد إلى ٢٥١ مشاهدة مستقلة. بل أهم من ذلك أن هذه الأرصاد قادها وتتبعها متخصصون في الموضوع، فتم أول مرة التطرق إلى عدة نقاط جوهرية من منطلق تجريبي ميداني. نذكر من بين هذه الأمور:

١ - القيام بعمل إحصائي واسع بغرض امتحان المعايير والنماذج النظرية المختلفة.

٢ - التمكن من إظهار العوامل الأساسية والثانوية التي تدخل في المسألة.

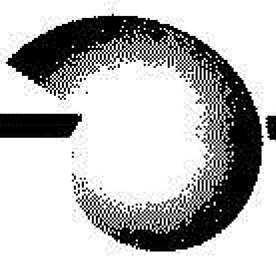
٣ - التحصل على تفاصيل علمية دقيقة كطول الهلال بالضبط عند مشاهدته بالعين المجردة أو بمنظار ثنائي أو بتلسكوب وعند تصويره بجهاز متطور.

٤ - وأخيراً تقدير مدة المشاهدة بالضبط، سواء تمت كذلك بالعين المجردة أم باستعمال أجهزة بصرية أو فلكية.

أما عن النتائج المتوصل إليها، فقد أثبتت حملات الرصد هذه ميدانياً أنه باستثناء ظروف المشاهدة طبعاً فإن احتمال رؤية الهلال يتزايد كلما اتجهنا غرباً، وهو أمر كان معلوماً منذ القدم، إذ هو ناتج فقط عن حركة القمر، ولكن لم يتم تقييمه علمياً وبدقة إلا في هذه الأرصاد. ويمكن توضيح هذا الأمر بمثال بسيط: إذا كان عمر القمر عند غروب الشمس في السعودية ١٢ ساعة فإن رؤية الهلال ستكون مستحيلة نسبياً (إذ العمر القياسي لحد اليوم يساوي ١٥ س و٢٤ د كما أشرنا سابقاً) بينما يكون عمره عند غروب الشمس في المغرب العربي حوالي ١٥ أو ١٦ ساعة، وتكون الرؤية ممكنة ولكنها صعبة للغاية عند الغروب، بينما تكون في جزر الأطلسي أو في القارة الأمريكية واضحة تماماً. هذا بشكل عام طبعاً، رغم تأثير الظروف الجوية المحلية بصفة رئيسية وتأثير العامل الجغرافي (خط العرض) بشكل ثانوي.

وأخيراً نريد تسليط الأنظار كلها على ما يبدو لنا كأهم نتيجة لهذه الأرصاد الأخيرة: إظهار وجود احتمال Po بأن يصرح شخص ذو نية حسنة وخالصة برؤية الهلال في وقت وظروف يمكن الجزم فيها باستحالة ذلك. وكنا في الحقيقة قد اقترحنا أن يتم تقدير هذا الاحتمال بطريقة تجريبية ميدانية (مزيان وقسوم ١٩٩١، ١٩٩٢). وإن دوجت وشيفر Doggett & Schaefer 1992 قد بينا أن هذا الاحتمال موجود فعلاً استناداً إلى تقارير المشاهدين المشاركين في الحملات، فسمياه «الخطأ الموجب»، ويعنيان بذلك أن يعلن مشاهدون عن رؤية الهلال وهو غير موجود أو لا يرى، وقدرا هذا الاحتمال Po بحوالي ١٥٪، كما عرفا مفهوماً مماثلاً هو «الخطأ السالب» بأن يصرح أشخاص بعدم رؤية الهلال وهي في تلك الظروف أمر بديهي، فقدراه بحوالي ٢٪. إن الخمس عشرة بالمائة (١٥٪) هي التي سميناها Po والتي تعنينا في مشكل تحديد الشهور والمناسبات، لأنها تثبت أنه لإيجاد شخصين (ولو كانا عدلين صادقين مسلمين حرين) يصرحان برؤية الهلال ليلة «الشك» يكفي أن نأتي بمجموعة فيها على الأقل ١٣ شخصاً - لأن معدل الخطأ (١٥٪) - سيؤدي بالضرورة إلى حدوث الرؤية من طرف فردين!

إن أهمية هذه النتيجة بالغة إلى درجة أنها تجعل إعادة النظر في أحكام الفقه المتعلقة بهذا الموضوع الحساس ضرورة ملحة. هذا إذا تأكدت هذه القيمة (١٥٪) لـ Po، وإن



علينا أن نشير إلى أن النسبة هذه التي استخلصها دوجت وشيفر يجب اعتبارها تقريبية لأنها قامت على أرصاد ٢٠ شخصاً فقط في منطقة معينة (شمال شرق الولايات المتحدة). ولذا علينا وعلى جميع الباحثين في هذا الميدان مواصلة الأعمال الميدانية خاصة قصد تدقيق قيمة Po ومعرفة جميع العوامل المهمة في هذه المسألة.

ثم هناك جانب آخر مهم في المسألة، يتمثل - كما سنوضح فيما يأتي - في طول الهلال عند المشاهدة. نعلم منذ أكثر من ٦٠ سنة (دانجون ١٩٣٢) أن الهلال الجديد قليلاً ما يمتد في قوس نصف دائري حقاً، أي طول يقدر بـ ١٨٠ درجة. فقد قام دانجون بقياس الزاوية التي يصنعها طرفا (أو قرنا) الهلال بدلالة الزاوية الموجودة بين الاتجاهين أرض - قمر، وأرض - شمس، واستخلص أنه كلما تضاءلت هذه الزاوية قصر قوس الهلال، إذ يصل إلى ٩٠ درجة فقط إذا كان الفرق الزاوي يقدر بـ ١٠ درجات، ويتناقص قوس الهلال طولاً إلى الصفر عندما تصل الزاوية إلى ٧ درجات أو تقل عن ذلك، وتسمى هذه القيمة «حد دانجون».

إن علينا أن نشير أولاً إلى أن هذا الحد (٧ درجات) لا ينطبق إلا على المشاهدة البشرية، أي أن الأجهزة والمناظر الفلكية تخضع لحدود قد تختلف إلى حد ما عن هذه القيمة. ثم وأهم من ذلك، نريد ذكر ملاحظة هامة جداً أفادنا بها محمد إلياس حول حد دانجون، وهي أن قيمة سبع الدرجات هذه ليست يقينية، بل يقترح إلياس اعتبار ١٠.٥ درجات عوضها. لماذا؟ لأن المعطيات التي يقوم عليها نتيجة دانجون قليلة جداً، بحيث لا تشتمل إلا على بضعة قيم في المجال ما بين ٠ و٢٠ درجة، وقيمة واحدة في المجال ما بين ٠ و١٠ درجات. ولذا فإن الاستكمال نحو الصفر يمكن أن يتم بطريقة أخرى وأن يعطي قيمة مختلفة تماماً. ويبين إلياس عندئذ أننا لو نقوم بإلغاء تلك القيمة الفريدة (المصيرية) التي تقع في المجال ما بين ٠ و١٠ درجات، فإن حد دانجون يتخذ قيمة ١٠.٥ درجات.

ربما يظن القارىء أن هذه التفاصيل لا تشكل سوى نقاشات عقيمة بين علماء يريد كل منهم إثبات صحة بحثه ونتائجه. كلا، بل نقول: إن هذه القيمة (حد سبع الدرجات) شاعت في الأوساط الإسلامية واتخذت مراراً بوصفها معياراً بسيطاً لإمكانية الرؤية أو عدمها. حتى أن مؤتمراً نظم بإسطمبول سنة ١٩٧٨ يعد من أهم اللقاءات التي جمعت الفقهاء والفلكيين لمناقشة مسألة التقدير المسبق لرمضان وشوال وكذلك - بصفة أعم - مسألة وضع تقويم هجري (قمري) دقيق ومضبوط. فشكلت لجنة لإخراج مجموعة من التوصيات، ولكن سرعان ما صارت هذه التوصيات توضع موضع قرارات نهائية صادرة من المؤتمر.

ويبدو أن هذه اللجنة التي كونت داخل المؤتمر لهذه الغاية أساءت دراسة المسألة فقررت ما يأتي:

«يعدّ الهلال ممكن الرؤية إذا وقع القمر على بعد أكثر من ٨ درجات من الشمس وأكثر من ٥ درجات فوق الأفق».

من أين أتت هاتان القيمتان وهذا المعيار الجديد الذي يوصف على الأقل بأنه غريب، ولم يسبق لنا أن صادفناه في دراستنا؟ إن محمد إلياس هو الآخر دهش لهذه «التوصية» فكتب لرئيس تلك اللجنة، فأجابه بما يلي: فيما يخص الدرجات الثماني بين القمر والشمس، فإن اللجنة اعتمدت حد دانجون (٧ درجات) وقررت زيادة درجة لمزيد من الاحتياط، وأما علو خمس درجات عن الأفق، فهو يقوم على أرصاد تمت ودونت بمرصد كانديلي.

ولكن - وكما يذكره إلياس بجدارة - حد

دانجون هو أولاً شرط ضروري ولكنه غير كاف، أي أنه يمكن للهلال أن يكون على بعد ١٢ أو ١٥ درجة وأن لا يرى - هذا بغض النظر عن كون حد دانجون (٧ درجات) غير متأكد منه، كما أشرنا آنفاً. وثانياً إن أرصاد كانديلي لا يمكن تعميمها على العالم - ولا حتى على العالم الإسلامي - لأنها تمت بموقع ذي خط عرض كبير (أكثر من ٤٠ درجة شمال خط الاستواء). وأخيراً يجب أن نشير إلى أن هذين الشرطين وضعا جنباً لجنب بدون أي اعتبار للعلاقة التي قد توجد بينهما. وهذا يوضح كيف يمكن لسوء فهم هذه المسألة والمعايير أن تؤدي إلى إعلانات وقرارات خاطئة وخطيرة!

ولكن قد يتساءل القارىء هل لمثل هذه الأخطاء نتائج جسيمة في تقدير بداية شهر رمضان ويوم الإفطار؟ نعم، لأن لها نتائج مدهشة. لأن مثل هذا المعيار الذي وضعته لجنة المؤتمر دون فحص وتدقيق يؤدي إلى تقديم الزمن المقدر لرؤية الهلال بأكثر من ٧ ساعات، أي نقل خط التاريخ القمري بأكثر من ١٠٠ درجة شرقاً (أي من الجزائر إلى أندونسيا مثلاً)، بحيث تصوم جميع البلدان بينهما يوماً قبل الأوان! كان من الصعب أن نجد مثالاً حقيقياً يبرهن بطريقة أوضح عن الفوضى العارمة التي تسود العالم الإسلامي بسبب عدم فهمه لهذه المسألة. كما يؤكد هذا المثال المذهل على ضرورة اتخاذ أدق المعايير لوضع تقويم سنوي صحيح.

وأخيراً نشير إلى أن الهلال الرقيق يتخذ توجهاً مقعراً دائماً، أي أن مركز نصف الدائرة التي يرسمها تقريباً يقع أعلى منه في السماء. وزيادة على هذه المعلومة، يمكننا معرفة مدى توجهه نحو الشرق أو الغرب، ونستعمل رموز الساعة للتعبير عن ذلك فنقول مثلاً س٢ - س٧ أو س٤ - س٩. وتسمح هذه المعلومات بفحص تقارير المشاهدات التي يقدمها الأشخاص، خاصة منها تلك التي تثير الشك ويشكل قبولها أو رفضها قراراً مصيرياً في حالات الشعائر الدينية كرمضان المبارك وعيد الفطر. وكنا قد اقترحنا في مقالاتنا السابقة (مزيان وقسوم ١٩٩١ و١٩٩٢) استعمال هذه الفكرة لفحص التقارير عوض قبولها بدون نقاش، بل لقد شكلت إحدى الوسائل التي سمحت لدوجت وشيفر برفض بعض المشاهدات «الإيجابية» وتقدير احتمال الرؤية الخاطئة بحوالي ١٥٪. وفي مقال آخر، قام الباحثون شيفر، وأحمد، ودوجت (Schaefer, Ahmad & Doggett 1992) برد تصريح دراني (1990 Durani) بحدوث رقم قياسي جديد في مشاهدة الهلال استناداً إلى تقارير مجموعتين من المشاهدين قاموا بالرصد ليلة «الشك» من شعبان - رمضان ١٤١٠ (مايو ١٩٩٠) فردها الباحثون الثلاثة لأنها لم توف شروط التوجه المذكورة أعلاه. وسنعود لاحقاً إلى هذه الفكرة المهمة.

شروط قبول مشاهدات إيجابية أو رفضها كما أوضحنا سابقاً فإن رؤية الهلال ليست أمراً سهلاً، إذ يجب للعوامل الفلكية وللظروف الجوية أن توفي عدداً من الشروط حتى تتسنى رؤية الهلال الجديد. كما أوضحنا، فإنه يمكن - بل من السهل جداً - أن يرتكب المشاهدون، وبخاصة منهم الذين ليست لهم دراية وتجربة كبيرة في الموضوع، أخطاء تقديرية.

ولكننا لم نقم بكل هذه الدراسة دون جدوى أو نتيجة. إننا نملك الآن الأدوات العلمية التي تسمح لنا بعدم قبول أي مشاهدة يدعيها أحد في أي مكان دون تمييز أو تبصر منا، إننا نستطيع اليوم، بمجرد تطبيق عدد قليل من الاختبارات البسيطة، القضاء على الفوضى التي تسود معظم البلدان الإسلامية (سواء فيما بينها أو حتى في داخلها).

وإذا كان التنبؤ بإمكانية رؤية الهلال شيئاً غير سهل، أو لم يصل على الأقل إلى درجة الدقة والثقة العلمية العالية فإن رفض مشاهدة خاطئة ليس صعباً على الإطلاق. ذلك لأن المشاهدة الصحيحة لا يمكن أن تناقض عدداً من الخاصيات المتوقعة بالحساب. فعلى سبيل المثال، نعرف الآن أنه لم تتم أبداً (منذ عام ١٨٥٩ على الأقل) مشاهدة هلال جديد غرب بعد الشمس بأقل من ٢٢ دقيقة. ونعلم كذلك أنه لم تتم رؤية هلال أقل عمراً من ١٥ ساعة و٢٤ دقيقة (بعد الاقتران). وقد أوضحنا أيضاً أن الهلال الجديد يكون مستحيل الرؤية إذا اقترب القمر من الشمس بأقل من ٧ درجات.

إن هذه الشروط الثلاثة بإمكانها وحدها إلغاء عدد كبير من المشاهدات الخاطئة، وبخاصة عندما تصل إلى حد الضلال الواضح، كما يحدث عندما «تتم» قبل الاقتران!

وإن الهدف من دراستنا هو الوصول إلى تقويم نسب الأخطاء التي ترتكب في بلادنا في تحديد تواريخ بدء أشهر رمضان وشوال وذي الحجة اعتماداً على شهادات الراصدين العاميين.

المعطيات الفلكية والتاريخية

استعملنا في دراستنا هذه صنفين من المعطيات. الصنف الأول يتمثل في المعطيات التاريخية، ويحتوي على تواريخ المناسبات الدينية في الجزائر بين سنتي ١٩٦٣ و١٩٩٤، هذه المناسبات ثلاث: أول شهر رمضان، وأول شوال، وعيد الأضحى (العاشر من ذي الحجة). ففي كل سنة قمرية لدينا إذن ثلاث معطيات (تواريخ). ولأن السنة القمرية تقل عن السنة الشمسية (الدولية) من عشرة إلى اثني عشر يوماً، فإنه يحدث أحياناً أن تكون لدينا أربع مناسبات في سنة واحدة، كما حدث في عام ١٩٦٥ و١٩٦٨. وقد جمعنا هذه المعطيات التاريخية في الجدول الأول (١)، حيث قدمنا المعلومات في ثلاثة أعمدة: يوضح العمود الأول السنة (الدولية)، والثاني المناسبة الدينية (ر لأول يوم من شهر رمضان، ش لأول شوال، ع أ لعيد الأضحى أو العاشر من ذي الحجة ذ ح)، أما العمود الثالث فيعطي التاريخ (الدولي) لكل مناسبة، ونستنتج تاريخ بداية شهر ذي الحجة (الموضح تحت تاريخ عيد الأضحى) بطرح ٩ أيام من تاريخ العيد. وقد تمّ جمع المعطيات التاريخية هذه عن طريق العودة إلى محفوظات الصحافة الوطنية الجزائرية، خاصة منها يوميات «المجاهد» و«الشعب» و«الجمهورية» و«النصر» و«الجزائر الجمهورية».

ولكن تحليل هذه المعطيات التاريخية يستلزم معرفة جملة من المعطيات الفلكية، وهو ما جمعناه وعرضناه في الجدول الثاني (٢)، الذي يتكون من ١٠ أعمدة من المعطيات المستخرجة لمدينة الجزائر (خط الطول ٣ درجات ودقيقتان شرقاً، وخط عرض ٣٦ درجة و٤٢ دقيقة شمالاً). تعطي الأعمدة الثلاثة الأولى تاريخ الاقتران وساعته لكل مناسبة (ر وش وذ ح). وقد أضفنا سطراً تحت هذه المعلومات الأخيرة، لأن الهلال عادة لا يمكن رؤيته في نفسه يوم الاقتران، ولذا نحتاج للمعطيات الفلكية المناسبة لليوم الموالي قصد المقارنة مع المعطيات التاريخية. أما العمودان الرابع والخامس فيوضحان زمني غروب الشمس والقمر على التوالي. وفي العمودين السادس والسابع أعطينا ارتفاع القمر (بالنسبة للأفق المحلي) وسمته (أي الزاوية التي تفصله أفقياً عن الشمس) لحظة غروب الشمس. أما المعلومات المقدمة في باقي الأعمدة فنستنتجها من المعطيات السابقة: يعطي العمود الثامن عمر الهلال، أي الزمن المنقضي بين زمن الاقتران وزمن غروب الشمس، ويقدم العمود التاسع زمن المكث، أي المدة المنقضية بين غروب

النيرين، وأخيراً نجد في العمود العاشر المسافة الزاوية بين الجرمين، هذه الزاوية تحسب من زاويتي الارتفاع والسمت (المعطاة في العمودين السادس والسابع) بفضل المعادلة التالية:

تجب (المسافة الزاوية) = تجب (الارتفاع) × تجب (السمت).

وحساب الإحداثيات القمرية هذه (أزمنة الاقتران والغروب وزوايا الارتفاع والسمت) يمكن الحصول عليها اليوم بسهولة، إما بالرجوع إلى المراجع الفلكية المتوافرة في معظم المكتبات المختصة، أو باللجوء إلى البرامج المعلوماتية التي صارت منتشرة اليوم لدى الهواة والباحثين. أما بالنسبة لنا فقد عمدنا إلى استعمال البرنامج الذي أعده «مكتب التقويم البحري» التابع للمرصد البحري الأمريكي، لأن هذا البرنامج يعطي نتائج جد مرضية - بالمقارنة مع الأرصاد، كما اعتمدنا قيمة للانكسار الأفقي لضوء الشمس تقدر بـ ٣٤ دقيقة.

ونود الإشارة إلى أن ثمة عدداً من الخانات الفارغة والخالية من المعلومات في الجدول الثاني لأن رؤية الهلال في تلك الحالات مستحيلة تماماً - لأن القمر يغرب قبل الشمس أو قبل الاقتران - ومن البديهي أن زوايا الارتفاع والسمت والمسافة الزاوية لا تكون لها أية دلالة في هذه الحالات.

وأخيراً هناك ملاحظة مهمة نود توضيحها؛ يتم تحديد تاريخ المناسبات الدينية في الجزائر عن طريق الرؤية العيانية للهلال، إذ تقوم السلطات المعنية بجمع الشهادات الملتقطة من مختلف أرجاء البلاد فتقرر أن الهلال قد ظهر أو لم يظهر. فمن الواضح أن التحليل الذي نود القيام به كان سيستفيد كثيراً من معرفة المكان الجغرافي الذي تمت فيه الرؤية (أو بتعبير أدق تمّ قبول الشهادة لها). ولكن هذه المعلومات ليست متوافرة لدينا في معظم المناسبات. وبالتالي فإن المعطيات التي قدمناها في الجدول الثاني تتعلق كلها بمدينة الجزائر ما عدا زمن الاقتران بطبيعة الحال. وما دامت هذه المعطيات محلية فقد يعترض القارىء بالقول إن مقارنتها مع المعطيات التاريخية ليست دقيقة، ولا يمكن استخلاص نتائج صارمة ما لم يدرج العامل الجغرافي في الدراسة. ونرد هذه الفكرة - التي تصح إلى حد ما في المناطق الغربية والجنوبية - بحجة أن الفوارق في الأزمنة والزوايا بين ما يتعلق بمدينة الجزائر وما يتعلق بالمناطق الأخرى تبقى ضئيلة في معظم الأحيان.

التحليل والمناقشة

عمدنا إلى تقديم نتائج هذا البحث في الجداول والأشكال البيانية المرافقة حرصاً منا على إبراز الطابع العلمي الدقيق المحض لهذه الدراسة. ولكن فهم هذه النتائج والطرق المستعملة لاستخلاصها يستدعي منا تقديم بعض الشروح والملاحظات، حتى يتمكن القراء والباحثون من استيعاب المنهجية جيداً ونقدها إن رأوا فيها نقصاً، أو مواصلة هذا النوع من البحث في أقطار أخرى أو جوانب أخرى من المسألة.

واعتمدنا في تحليلنا المقارن على نوعين من المعايير:

١ - **النوع الأول** يتمثل في ثلاثة «معايير للرفض»، وهي حدود أو أرقام قياسية مؤكدة منذ مدة طويلة بفضل الأبحاث المكررة والمقبولة من طرف المتخصصين.

٢ - **والنوع الثاني** يتلخص في معيارين للرؤية (أو بالأحرى «إمكانية الرؤية») في الظروف المعتبرة.

أما معايير الرفض الثلاثة فهي كالآتي:

١ - **معيار العمر** الذي ينص على أن الهلال لم ير أبداً - بطريقة محققة ومؤكدة من طرف المتخصصين - عندما كان عمره (وهو المدة المنقضية بين زمن الاقتران ولحظة المشاهدة) أقل من ١٥ ساعة و٢٤ دقيقة، وهو رقم

قياسي حققه جوليوس شميت سنة ١٨٧١، ولا يزال قائماً إلى اليوم حسب البحث التحقيقي الذي نشره شيفر وأحمد ودوجت سنة ١٩٩٢.

٢ - **معيار زمن المكث**، أي الزمن الفاصل بين غروب الشمس وغروب القمر، وهو ينص على أن الهلال لم ير أبداً - بطريقة محققة ومؤكدة من طرف المتخصصين - عندما كان هذا الفارق الزمني يقل عن ٢٢ دقيقة (إلياس ١٩٨١). بل إن أعمال إلياس أوضحت أن هذه القيمة الحدية تقارب ثلاثين دقيقة في البلدان الواقعة على خطوط عرض متوسطة، كما هو الشأن في معظم بلدان المسلمين. ومع ذلك فضلنا اعتماد القيمة المطلقة (٢٢ دقيقة) في تحليلنا حتى تكون نتائجنا دقيقة صارمة إلى أبعد حد ممكن.

٣ - **معيار (أو حد) دانجون**، الذي ينص على أن الهلال لا يمكن رؤيته أبداً (للأسباب المفصلة في بحث شيفر ١٩٩٢، وبحث قسوم، العتبى، مزيان ١٩٩٣) إذا كانت المسافة الزاوية بين القمر والشمس (عند غروب هذه الأخيرة) أقل من ٧ درجات. ورغم أن إلياس يلح كما أشرنا أعلاه على اعتماد قيمة أقرب إلى عشر الدرجات عوض السبع، فإننا - هنا أيضاً - وحرصاً منا على الدقة والصرامة فضلنا اعتماد القيمة المطلقة (٧ درجات) في بحثنا، ما دامت مقبولة عند كل الفلكيين ولا يشوبها أي شك.

أما بالنسبة لمعياري التنبؤ بالرؤية فإننا اخترنا معياري ابن طارق وإلياس للأسباب الآتية:

١ - **معيار ابن طارق** (وهو فلكي مسلم من القرن الثامن الميلادي) لأننا أردنا التركيز على مدى خطأ طرق إثبات المناسبات الدينية اليوم حتى عندما تقارن بقواعد أقدم علمائنا، ولقد فضلنا معيار ابن طارق على معايير ابن يونس والطبري والخوارزمي والآخرين، لأن دوجت وشيفر Doggett & Schaefer 1994 أوضحا أنه أدق معايير العصر الإسلامي، كما اخترناه أيضاً لأن صيغته بسيطة جداً، وبالتالي يسهل علينا اعتماده في تحاليلنا. ينص معيار ابن طارق على إمكانية رؤية الهلال الجديد إذا تحقق أحد الشرطين التاليين (عند غروب الشمس):

زمن المكث > ٤٨ دقيقة

و المسافة الزاوية > ١١,٢٥ درجة

أو زمن المكث > ٤٠ دقيقة

و المسافة الزاوية > ١٥ درجة

٢ - **معيار إلياس**، رغم أنه ليس أدق المعايير الحديثة أو أكثرها تطوراً (ويعود الشرف في ذلك إلى معيار شيفر)، إلا أنه أحد المعايير الهندسية، أي يقوم على علاقة بين الزوايا التي يصنعها كل من الشمس والقمر والمشاهد عند الرصد، كما اعتمدناه، لأنه - حسب رأي صاحبه - تمّ استخراجه إثر محاولة توحيد بين المعايير الهندسية والطريقة الفيزيائية الفلكية التي ابتكرها برون Bruin 1977، وهو بالتالي بسيط وسهل التطبيق.

قمنا إذاً بوضع جدول مقارن للمعطيات التاريخية (تواريخ المناسبات الدينية كما أعلنتها السلطات المعنية وعاشها الشعب الجزائري من ١٩٦٣ إلى ١٩٩٤) والمعطيات الفلكية التي تمّ حسابها لمدينة الجزائر على أساس ما شرحناه سابقاً.

ومن هذه المقارنات استخلصنا نتيجة أولى جد هامة تتمثل في عدد الحالات أو الأشهر التي أعلنت، في حين لم يكن الاقتران قد حدث بعد، أو أن القمر قد غرب قبل الشمس، أي أنه في كلتا الحالتين تكون مشاهدة الهلال مستحيلة استحالة مطلقة. من بين الحالات الثماني والتسعين التي تشكل المعطيات الأساسية لهذا البحث وجدنا أربع عشرة حالة استحالة، أي نسبة ١٤,٣٪

ولكن الجزء الأهم من عملية التحليل في بحثنا تمت على أساس مجموعتي المعايير التي عرضناها أعلاه. ومن ذلك استخلصنا مجموعة من النتائج، منها خاصة عدد الحالات التي لم تكن رؤية الهلال فيها ممكنة، حسب كل معيار. والنتائج هي التالية:

- الحالات الخاطئة حسب معيار العمر: ٤٦، أي ٤٦.٩٪
- الحالات الخاطئة حسب معيار زمن المكث: ٣٨، أي ٣٨.٨٪
- الحالات الخاطئة حسب معيار المسافة الزاوية: ٣٤، أي ٣٤.٧٪
- الحالات الخاطئة حسب معيار ابن طارق: ٧٨، أي ٧٩.٦٪
- الحالات الخاطئة حسب معيار إلياس: ٧٥، أي ٧٦.٥٪

إن هذه النتائج جد معبرة بذاتها، إذ تمّ خرق إحدى الحدود المطلقة في نصف الحالات. أما باعتماد معايير التنبؤ فإنه في ثلاثة أرباع الحالات يتضح أن السلطات الرسمية قد ارتكبت خطأ. هذا بدون أخذ الظروف الجوية في الحسبان، إذ نعلم جيداً أنه في بعض الحالات تتنبأ الحسابات الفلكية بإمكانية الرؤية، ولكن تحول الظروف الجوية دون ذلك. بعد هذا قمنا برسم عدد من الأشكال البيانية حسبنا فيها الحالات الخاطئة في كل سنة، لهدف سوف نوضحه بعد حين. هناك مبدئياً ثلاثة تواريخ دينية نحتاج إلى تحديدها في كل سنة: الأول من شهر رمضان (بداية الصوم)، الأول من شوال (عيد الفطر)، والأول من ذي الحجة (من أجل عيد الأضحى، الذي يحدث بعد ذلك بتسعة أيام). ولكن في حالتين (١٩٦٥ و١٩٦٨)، كانت هناك أربع مناسبات في السنة نفسها، ويحدث ذلك عندما تأتي إحدى المناسبات في الأيام الأولى من السنة ثم تتكرر في السنة بسبب قصر السنة القمرية عن السنة الشمسية بـ ١٠ إلى ١٢ يوماً، وبالتالي تبدو في أشكالنا البيانية بعض السنوات بأربعة أخطاء عوض ثلاثة التي هي الحد الأقصى مبدئياً.

ويمكن قراءة النتائج مباشرة على الأشكال البيانية وبوضوح تام، إلا أنه لا يسعنا إلا التركيز على أن عدد السنوات التي وقع الخطأ فيها في تحديد جميع المناسبات عدد مذهل، خاصة إذا ما اعتمدنا معايير التنبؤ. وما هي أهمية هذه الأشكال البيانية؟ إن لها - في نظرنا - أهمية سوسيولوجية بالدرجة الأولى. لقد أردنا من خلالها معرفة ما إذا كانت الأمة الإسلامية (بكون المجتمع الجزائري عينة منها) تتقدم أو تتأخر في إيجاد الحل لمسألة رؤية الهلال وتحديد المناسبات الدينية بشكل معقول. فلو كانت الأمة الإسلامية في تقدم، لرأينا في الأشكال البيانية تناقصاً تدريجياً لعدد الأخطاء المرتكبة كل سنة (ونقصد بالخطأ هنا الحالات التي تمّ فيها خرق واحد من الحدود الثلاثة المطلقة). ولكن الأشكال البيانية لا تبدي ذلك، بل يظهر منها أن المسألة في الجزائر عرفت ثلاث فترات: الأولى من ١٩٦٣ إلى ١٩٧٢ أين كان عدد الأخطاء أعظمياً تقريباً في كل سنة (إذ مجموع الأخطاء كان عشرين من اثنين وثلاثين)، الثانية من ١٩٧٣ إلى ١٩٨٨ أين كان عدد الأخطاء منخفضاً (عشرة أخطاء من ثمانية وأربعين مناسبة)، والثالثة من ١٩٨٩ إلى ١٩٩٤ إلى أين ارتفع عدد الأخطاء فجأة بشكل مدهش (عشرة أخطاء من ثماني عشرة حالة). ثم نشير إلى أنه لو اعتمدنا معايير التنبؤ (ابن طارق أو إلياس)، لوجدنا معدل الخطأ ثابتاً عموماً بنسبة حوالي ٢.٥ في السنة. وربما يمكن الكشف في الشكلين البيانيين الأخيرين عن انخفاض خفيف، من حوالي ثلاثة في الستينات إلى حوالي اثنين في الثمانينات.

ونود اقتراح تفسير سوسيولوجي محتمل لهذه النتائج: بعد استقلال الجزائر مباشرة فرض

غياب المتخصصين (الفلكيين خاصة) في هذه المسألة اتباع تواريخ المناسبات كما تحددها بلدان المشرق، التي تتسم - حسب تجربتنا الشخصية - بنسب أخطاء أكثر ارتفاعاً وفظاعة مما يحدث في المغرب. ثم في السبعينات ومع البدء في فهم المسألة بموضوعية ومنهجية، ربما استعانت السلطات الجزائرية بالمتخصصين في تحديد تواريخ المناسبات مما أدى إلى انخفاض كبير - وعلى مدى خمس عشرة سنة - في عدد الأخطاء المرتكبة. ثم ومع نهاية الثمانينات وبروز المبدأ الداعي إلى اعتماد الشهادات العيانية (دون أي فحص أو تدقيق) ورفض التقارير العلمية كلية، شاهدنا ارتفاعاً مهولاً في عدد الأخطاء.

يبقى أن نقدم ملاحظتين قبل الختام. أولاً، نود التذكير أننا لم نأخذ العوامل الطقسية بعين الاعتبار في هذا البحث، فلو أردنا ذلك لوجب علينا العودة إلى تقارير الأحوال الجوية في الأرشيف للحالات التي أعلن فيها الشهر ولم يعارض ذلك أي من المعايير، ثم التحقق من أن رؤية الهلال حينها لم تكن مستحيلة أو مستبعدة بسبب الطقس. وقد قام شيفر ببحث مشابه لذلك - ولكن الأغراض مختلفة - حول مدينتين أمريكيتين في سنوات ١٩٣٠ - ١٩٣١، ١٩٣٥ - ١٩٣٦، و١٩٤٠ - ١٩٤١، مما سمح له بإلغاء عدد من الحالات «الإيجابية». فمن الواضح أن أخذ هذه العوامل بعين الاعتبار كان سيؤدي إلى نسب أخطاء أعلى مما توصلنا إليه. ونحن لا نوصي بالقيام بمثل هذا العمل طبعاً؛ لأن هدفنا ليس هو تحديد نسبة الخطأ عندنا بدقة تامة، وإنما هو معرفة أهميته ومن ثم الإسراع إلى معالجة المشكلة. وأخيراً نود لفت النظر إلى أنه لو تمّ بحث مماثل لهذا في بلدان المشرق - وهنا نشجع الطلبة على القيام بذلك وبقوة - لكانت النتائج مذهلة تماماً، إذ نتوقع أن يكون معدل الخطأ قريباً جداً من ٣ وثابتاً عبر السنوات! إذ نعلم جيداً أنه - بسبب دوران القمر حول الأرض - عندما تكون رؤية الهلال في الجزائر مستحيلة فإنها تكون أكثر استحالة في المشرق. ولكننا لم نشهد أبداً - من خلال تجربتنا الشخصية - حالة واحدة أعلنت فيها بداية الشهر في المشرق يوماً بعد ما أعلن في المغرب، بل إن الشهر في المشرق يعلن عنه قبل يوم عادة - وفي بعض الأحيان قبل أكثر من يوم - قبل أن يتم ذلك في المغرب! ولذا فإن نسبة الخطأ في المشرق هي بالضرورة - وبدون القيام بأي بحث - أعلى من التي استخلصناها في بحثنا. بل أكثر من ذلك، وبسبب المسافة الفاصلة بين الجزائر وبلدان المشرق، فلا بد أن يكون ثمة عدد كبير من الحالات التي لم يحدث فيها الاقتران بعد، وتمّ الإعلان عن دخول الشهر في تلك البلدان، ولذا فإن نسبة الحالات الضالة تماماً (استحالة مطلقة وفظيعة) هناك تكون لا شك أعلى من تلك التي استخلصناها للجزائر، أي ١٤.٣٪ والتي قلنا إنها جد مرتفعة وغير مقبولة إطلاقاً.

الخلاصة

أمام الفوضى العارمة التي يعيشها العالم الإسلامي حالياً فيما يخص تحديد تواريخ المناسبات الدينية كان هذا البحث بمثابة محاولة علمية منا لتقييم الطريقة التي تتبعها السلطات الرسمية في هذا الصدد. وقد قامت هذه الدراسة المقارنة على معطيات متعلقة بالجزائر في الفترة ما بين ١٩٦٣ و١٩٩٤. وقد أظهرت نتائج هذه الدراسة أن نسب الخطأ ليست مرتبطة بمعيار الرؤية المعتمد، إذ وجدنا أنه سواء أخذنا بمعايير القدامى (مثل معيار ابن طارق) أو المعاصرين (مثل معيار إلياس)، فإن نسبة الخطأ كانت تقارب ٧٥٪ من الحالات. ووجدنا أيضاً أن عدد الحالات التي تعدت حدّ الاستحالة المطلقة شكلّت حوالي ١٤٪ من الحالات. وقد شرحنا أن نسب الخطأ في بلدان المشرق هي بالضرورة أعلى مما استخلصنا للجزائر. إن هذه النتائج - التي يقال عنها إنها

مؤسفة ومقلقة – يجب أن تجعل المسؤولين يعيدون النظر في الطريقة المتبعة حالياً ومعالجتها في أقرب الآجال، حتى نتفادى الوقوع من جديد في المهازل التي نشهدها كل سنة. ونأمل أن يأخذ الفقهاء هذه الدراسات بعين الاعتبار. وقد تعمدنا كتابة هذا البحث في أبسط صيغة ممكنة – ولذا خلا من التعقيدات والتفاصيل الرياضية والفلكية – حتى يكون في متناول أوسع جمهور ممكن. ونلح أخيراً على أن يعي الفقهاء أنه في مثل هذه المسائل يستطيع العلميون أن يساهموا بحل المشكلة كثيراً، إن لم نقل تماماً.

شكر

نتوجه بالشكر إلى السيد م. العباسي لمساعدته الثمينة في إنجاز الجداول والأشكال البيانية. والطالبتين س. بوقرومي ول. قوادري لمساعدتهما في جمع المعطيات التاريخية. كما لا يفوتنا أن ننوه بالسيد م. العتبي للملاحظات المفيدة التي قدمها لنا إثر قراءته لنص هذا البحث.

المراجع

أ) باللغة العربية

– ن. قسوم، م. العتبي، ك. مزيان «إثبات الشهور الهلالية ومشكلة التوقيت الإسلامي» . الجزائر: دار الأمة، ١٩٩٣.

ب – باللغات الأجنبية

- Danjon, A. Jeunes et Vieilles Lunes, L'Astronomie, 1932, 46, p. 57.
- Doggett, L. E., and Schaefer, B. E., Results of the July Moonwatch, Sky & Telescope, 77, p. 373.
- Doggett, L. E., and Schaefer, B. E. Lunar Crescent Visibility, Icarus, 1992, 107, p. 388.
- Bruin, F. The First Visibility of the Lunar Crescent, Vistas in Astronomy, 1977, 21, p. 331.
- Durrani, M. N. A Still Younger Moon, Sky & Telescope, 1990, 79, p. 582.
- Fotheringhan, J. K. On the Smallest Visible Phase of the Moon, Mon. Not. R. Astron. Soc, 1910, 70, P. 527.
- Hogendijk, J. P. Three Islamic Crescent Visibility Tables, Journal for the History of Astronomy, XIX, 1988, p. 29.
- Ilyas, M. Islamic Calendar, Times, and Qibla, Berita Pub., Kuala Lampur, 1984.
- Ilyas, M. Lowest Limit of w in the New Moon's First Visibility Criterion of Bruin and its Comparison with the Maunder Criterion, Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society, 1981, 22, p. 154.
- Kennedy, E. S., and Janjanian, M., The Crescent Visibility Table of al-Khwarizmi's Zij, Centaurus, XI, 1965, p. 73.
- King, D. A., Ibn Yunus on the Lunar Crescent Visibility, Journal for the History of Astronomy, XIX, 1988, p. 155.
- Meziane, K., and Guessoum, N. La Visibilité du Croissant Lunaire entre le Fiqh et la Science (Lunar Crescent Visibility between Fiqh and Science), El-Moudjahid, 1991, 8029-8032.
- Meziane, K., and Guessoum, N. L'Observation du Croissant Lunaire (Observation of the Lunar Crescent), L'eveil (March issue).
- Schaefer, B. E. An Algorithm for Precting the Visibility of the Lunar Crescent, in Proc. of the Lunar Calendar Conf. (I. Ahmad Ed.) II-1, IIIT, Herndon, 1988.
- Schaefer, B. E. Lunar cal, Western Research Company, 1990. Inc.
- Schaefer, B. E. Length of the Lunar Crescent, Quarterly Journal of Astronomical Society, 1991, 32, p. 265.
- Schaefer, B. E., Ahmad, I. A., and Doggett, L.E. Records for Young Moon Sightings, Q. J. R. Astron. Soc., 1992, p. 34, p. 53.

الجدول 1 - المعطيات التاريخية

السنة	المناسبة الدينية	التاريخ الدولي
1994	ر	02-11
	ش	03-13
	ذح	05-21
	ع أ	05-12
1993	ر	02-23
	ش	03-24
	ذح	05-31
	ع أ	05-22
1992	ر	03-06
	ش	04-04
	ذح	06-11
	ع أ	06-02
1991	ر	03-17
	ش	04-16
	ذح	06-22
	ع أ	06-13
1990	ر	03-27
	ش	04-28
	ذح	07-02
	ع أ	06-23
1989	ر	04-07
	ش	05-08
	ذح	07-13
	ع أ	07-04
1988	ر	04-18
	ش	05-17
	ذح	07-24
	ع أ	07-15
1987	ر	04-29
	ش	05-29
	ذح	08-05
	ع أ	07-27
1986	ر	05-10
	ش	06-08
	ذح	08-16
	ع أ	08-07
1985	ر	05-21
	ش	06-20
	ذح	08-26
	ع أ	08-17
1984	ر	06-01
	ش	06-30
	ذح	09-06
	ع أ	08-28
1982	ر	06-12
	ش	07-12
	ذح	09-17
	ع أ	09-08
1982	ر	06-23
	ش	07-22
	ذح	09-27
	ع أ	09-18
1981	ر	07-03
	ش	08-01
	ذح	10-08
	ع أ	09-29
1980	ر	07-13
	ش	08-12
	ذح	10-19
	ع أ	10-10
1979	ر	07-28
	ش	08-24
	ذح	10-31
	ع أ	10-22
1978	ر	08-05
	ش	09-04
	ذح	11-11
	ع أ	11-02
1977	ر	08-16
	ش	09-15
	ذح	11-21
	ع أ	11-21
1976	ر	08-27
	ش	09-25
	ذح	12-02
	ع أ	11-23
1975	ر	09-07
	ش	10-06
	ذح	12-13
	ع أ	12-04
1974	ر	09-18
	ش	10-17
	ذح	12-24
	ع أ	12-15
1973	ذح	01-15
	ع أ	01-06
	ر	09-25
	ش	10-28
	ذح	01-04-74
	ع أ	12-26
1972	ذح	01-26
	ع أ	01-17
	ر	10-09
	ش	11-07
1971	ذح	02-26
	ع أ	01-28
	ر	10-20
	ش	11-19
1970	ذح	02-16
	ع أ	02-07
	ر	10-31
	ش	11-29
1969	ذح	02-27
	ع أ	02-18
	ر	11-11
	ش	12-10
1968	ش	01-01
	ذح	03-09
	ع أ	02-29
	ر	11-21
	ش	12-20
1967	ش	01-12
	ذح	03-21
	ع أ	03-12
	ر	12-02
1966	ش	01-22
	ذح	04-01
	ع أ	03-23
	ر	12-13
1965	ر	01-03
	ش	02-02
	ذح	04-12
	ع أ	04-03
	ر	12-24
1964	ر	01-16
	ش	02-14
	ذح	04-22
	ع أ	04-13
1963	ر	01-26

الجدول 2 - المعطيات الفلكية

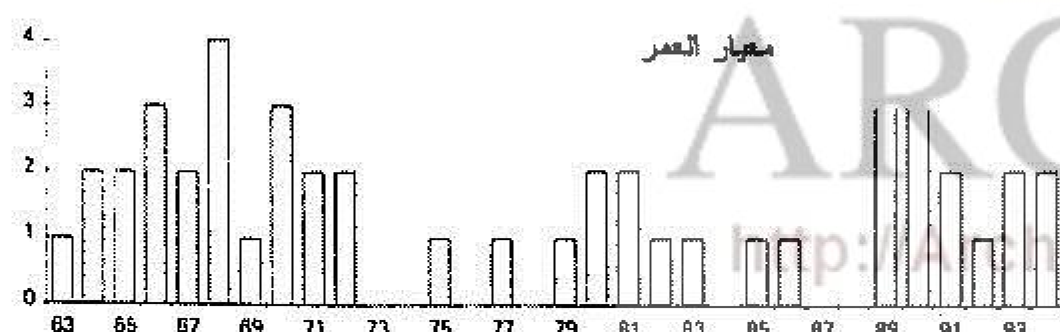
			أزمنة		زوايا				
السنة		الاقتران	غروب الشمس	غروب القمر	الارتفاع (درجات)	السمت (درجات)	العمر (دقائق)	المكث (دقائق)	المسافة الزاوية
1994	02-10	14.30	17.23	17.33	2.57	4.20	2.53	10	5.07
	02-11		17.24	18.32	13.53	0.60	26.54	68	13.53
	03-12	7.05	17.52	18.18	5.52	3.00	10.47	26	6.35
	03-13		17.53	19.14	16.26	0.10	34.48	80	16.26
	05-10	17.06	18.44	18.43	—	—	—	—	—
	05-11		18.45	19.37	10.18	5.60	25.40	52	11.42
1993	02-21	13.05	17.34	17.47	3.18	4.10	4.29	12	5.15
	02-22		17.35	18.42	13.46	1.30	28.30	67	13.49
	03-23	7.14	18.02	18.28	5.50	3.40	10.49	26	6.44
	03-24		18.03	19.24	16.24	0.40	34.50	80	16.24
	05-21	14.06	18.53	19.02	2.28	0.30	4.47	9	2.29
	05-22		18.54	19.59	12.20	7.20	28.48	65	14.15
1992	03-04	13.22	17.45	17.57	3.08	4.10	4.23	11	5.09
	03-05		17.46	18.55	14.08	1.60	28.23	69	14.13
	04-03	5.01	18.12	18.47	7.29	3.10	13.11	33	8.05
	04-04		18.13	19.50	19.06	0.30	37.11	98	19.02
	06-01	3.57	19.01	19.40	7.32	3.60	15.05	38	8.25
	06-02		19.02	20.37	17.53	12.60	39.06	95	21.45
1991	03-16	8.11	17.56	18.22	6.00	3.30	9.45	26	6.5
	03-17		17.56	19.29	18.28	0.80	33.45	94	18.29
	04-14	19.38	18.21	18.19	—	—	—	—	—
	04-15		18.22	19.31	13.31	1.20	22.44	69	13.34
	06-12	12.07	19.07	19.29	4.35	0.80	7.00	22	4.38
	06-13		19.07	20.27	14.55	0.80	31.00	81	14.56
1990	03-26	19.48	18.05	17.59	—	—	—	—	—
	03-27		18.05	19.13	13.39	1.50	22.17	68	13.43
	04-25	4.27	18.31	19.19	9.32	2.00	14.04	49	9.44
	04-26		18.32	20.38	17.17	22.00	38.05	126	27.42
	06-22	18.55	19.10	19.18	2.10	2.20	0.16	8	3.05
	06-23		19.10	20.12	11.37	8.00	24.16	62	14.04
1989	04-06	3.33	18.14	19.00	9.27	1.70	14.41	47	9.36
	04-07		18.15	20.18	23.18	1.20	38.42	124	23.19
	05-05	11.46	18.40	19.06	5.33	3.10	6.53	26	6.21
	05-06		18.41	20.23	18.25	2.10	30.54	102	18.31
	07-03	4.59	19.11	19.48	7.23	3.20	14.12	36	8.2
	07-04		19.10	20.28	20.01	13.00	38.11	78	23.5
1988	04-16	12.00	18.23	18.41	4.18	2.10	6.22	18	4.47
	04-17		18.24	19.54	17.09	0.90	30.23	91	17.1
	05-15	22.11	18.49	18.45	—	—	—	—	—
	05-16		18.49	19.55	11.51	0.30	20.38	66	11.51
	07-13	21.53	19.08	19.16	—	—	—	—	—
	07-14		19.07	19.53	9.04	5.40	21.14	46	10.32
1987	04-28	1.34	18.33	19.18	8.52	0.00	16.58	46	8.52
	04-29		18.34	20.23	20.05	3.20	41.00	108	20.19
	05-27	15.13	18.57	19.14	3.41	2.80	3.43	17	4.37
	05-28		18.58	20.15	13.36	2.60	27.45	77	13.5
	07-25	20.37	19.01	19.14	—	—	—	—	—
	07-26		19.00	19.46	9.13	5.80	22.23	46	10.52
1986	05-08	22.10	18.42	18.32	—	—	—	—	—
	05-09		18.43	19.32	9.33	1.40	20.33	49	9.39
	06-07	14.00	19.05	19.25	4.09	3.90	5.04	21	5.41
	06-08		19.05	20.20	13.21	4.00	29.04	76	13.55
	08-05	18.36	18.51	19.08	3.58	2.60	0.15	16	4.44
	08-06		18.50	19.39	10.08	7.30	24.14	49	12.27
1985	05-19	21.41	18.52	18.42	—	—	—	—	—
	05-20		18.52	19.43	9.33	2.80	21.11	51	9.56
	06-18	11.58	19.09	19.34	5.56	0.50	7.11	25	5.57
	06-19		19.10	20.29	14.19	6.60	31.12	79	15.44
	08-16	10.06	18.38	19.08	6.34	1.30	8.32	30	6.41
	08-17		18.37	19.40	13.09	12.90	32.31	63	18.2
1984	05-30	16.48	19.00	19.01	1.09	0.20	2.12	1	1.1
	05-31		19.01	20.06	12.09	6.00	26.13	65	13.31
	06-29	3.18	19.11	19.56	8.30	3.70	15.53	45	9.15
	06-30		19.11	20.49	18.21	2.70	39.53	98	18.32
	08-26	19.26	18.25	18.40	—	—	—	—	—
	08-27		18.23	19.15	11.06	9.20	22.57	52	14.22
1983	06-11	4.37	19.07	19.41	6.46	4.70	14.30	34	8.13
	06-12		19.07	20.47	18.23	2.30	38.30	100	18.31
	07-10	12.18	19.09	19.30	4.27	1.40	6.51	21	4.39
	07-11		19.09	20.25	14.35	11.50	30.51	76	18.29
	09-07	2.35	18.08	18.49	8.55	5.40	15.33	41	10.24
	09-08		18.07	19.22	15.35	17.80	39.32	75	23.29
1982	06-21	11.52	19.10	19.20	2.43	2.50	7.18	10	3.41
	06-22		19.10	20.25	14.08	12.10	31.18	75	18.31
	07-20	18.57	19.04	19.05	1.05	0.80	0.07	1	1.2
	07-21		19.04	19.57	10.41	9.50	24.07	53	14.15
	09-17	12.09	17.53	18.18	5.47	0.20	5.44	25	5.47
	09-18		17.52	18.49	12.12	11.30	29.43	57	16.34
1981	07-01	19.03	19.11	18.57	—	—	—	—	—
	07-02		19.11	19.55	8.56	0.30	24.08	44	8.56
	07-31	3.52	18.55	19.22	5.56	5.80	15.02	27	8.1
	08-01		18.55	20.02	13.50	5.60	39.02	67	14.54
	09-28	4.07	17.36	18.09	7.23	3.20	13.29	33	8.02
	09-29		17.35	18.38	13.10	13.00	37.28	63	18.25
1980	07-12	6.46	19.08	19.17	2.29	6.10	12.22	9	6.35
	07-13		19.08	20.01	10.55	14.60	36.22	53	18.09
	08-10	19.09	18.45	18.38	—	—	—	—	—
	08-11		18.44	19.15	6.54	8.90	23.35	31	11.14
	10-09	2.50	17.20	17.52	7.16	3.30	14.30	32	7.58
	10-10		17.18	18.23	13.03	12.60	38.28	65	18.3
1979	07-24	1.41	19.02	19.12	2.47	7.90	17.21	10	8.22
	07-25		19.01	19.49	10.01	16.10	41.20	48	18.53
	08-22	17.10	18.31	18.24	—	—	—	—	—
	08-23		18.30	18.57	6.11	9.70	25.19	27	11.29
	10-21	2.23	17.04	17.38	7.11	3.70	14.41	34	8.04
	10-22		17.03	18.14	13.46	13.30	38.40	71	19.03
1978	08-04	1.01	18.52	18.58	2.04	8.40	17.51	6	8.38

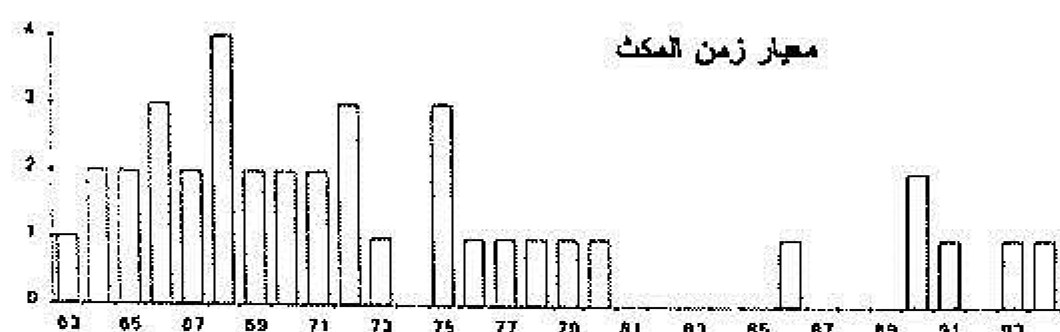
			زوايا		أزمنة				
المسافة الزاوية	المكث (دقائق)	العمر (دقائق)	السمت (درجات)	الارتفاع (درجات)	غروب القمر	غروب الشمس	الاقتران		السنة
19.18	41	41.50	17.20	8.55	19.32	18.51		08--05	
—	—	—	—	—	18.07	18.15	16.09	09--02	
12.18	26	26.50	10.80	5.57	18.40	18.14		09--03	
—	—	—	—	—	16.57	16.52	20.06	10--31	
11.45	48	20.45	6.90	9.33	17.39	16.51		11--01	
—	—	—	—	—	18.13	18.41	21.31	08--14	1977
11.08	9	21.03	10.80	2.44	18.48	18.39		08--15	
—	—	—	—	—	17.57	17.59	9.23	09--13	
16.43	37	32.34	14.70	8.03	18.34	17.57		09--14	
6.29	27	9.33	2.60	5.57	17.09	16.42	7.09	11--11	
20.03	82	33.32	13.60	14.53	18.03	16.41		11--12	
—	—	—	—	—	18.13	18.26	11.01	08--25	1976
17.59	25	31.24	17.00	6.00	18.50	18.25		08--26	
—	—	—	—	—	17.22	17.43	19.55	09--23	
12.48	19	21.47	11.90	4.46	18.01	17.42		09--24	
2.32	6	1.24	0.90	2.23	16.43	16.35	15.11	11--21	
15.18	66	25.24	9.50	12.03	17.41	16.35		11--22	
—	—	—	—	—	17.43	18.11	19.19	09--05	1975
14.14	11	22.51	13.90	3.09	18.21	18.10		09--06	
8.46	5	14.02	8.60	1.46	17.31	17.26	3.24	10--05	
22.19	48	38.01	20.20	9.42	18.13	17.25		10--06	
8.51	38	15.41	4.70	7.31	17.10	16.32	0.51	12--03	
21.3	98	39.41	13.60	16.50	18.10	16.32		12--04	
—	—	—	—	—	17.51	17.55	2.46	09--16	1974
22.46	33	39.07	21.60	7.23	18.26	17.53		09--17	
—	—	—	—	—	16.57	17.12	12.25	10--15	
15.48	26	26.46	14.80	5.38	17.37	17.11		10--16	
—	—	—	—	—	16.31	16.32	16.25	12--13	
11.46	54	24.70	6.50	9.50	17.26	16.32		12--14	
—	—	—	—	—	16.41	16.46	15.42	01--04	1973
11.42	55	25.03	5.70	10.15	17.41	16.45		01--05	
—	—	—	—	—	17.17	17.39	13.54	09--26	
15.04	10	27.43	14.80	2.52	17.48	17.38		09--27	
—	—	—	—	—	16.54	16.58	3.17	10--26	

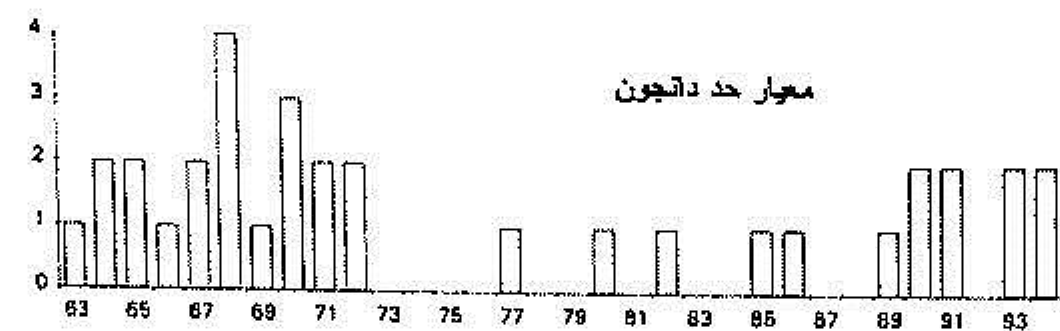
			زوايا		أزمنة				
المسافة الزاوية	المكث (دقائق)	العمر (دقائق)	السمت (درجات)	الارتفاع (درجات)	غروب القمر	غروب الشمس	الاقتران		السنة
3.09	9	6.02	2.00	2.27	17.04	16.56	10.52	01--16	1972
15.42	77	30.03	7.00	14.06	18.13	16.55		01--17	
—	—	—	—	—	17.06	17.23	8.08	10--07	
16.09	14	33.12	15.80	3.28	17.35	17.21		10--08	
—	—	—	—	—	16.43	16.46	1.21	11--06	
18.1	37	39.24	16.80	7.03	17.23	16.45		11--07	
—	—	—	—	—	16.38	17.06	22.56	01--26	1971
10.3	48	18.11	4.80	9.21	17.55	17.07		01--27	
—	—	—	—	—	16.51	17.07	6.00	10--19	
15.53	15	33.06	15.50	3.32	17.21	17.06		10--20	
—	—	—	—	—	16.35	16.37	1.46	11--18	
18.39	44	38.51	17.00	7.48	17.21	16.37		11--19	
6.1	23	10.04	3.60	5.01	17.41	17.18	7.14	02--06	1970
20.02	98	34.05	7.40	18.41	18.57	17.19		02--07	
—	—	—	—	—	16.41	16.54	6.29	10--30	
17.35	25	34.23	16.90	4.58	17.17	16.52		10--31	
—	—	—	—	—	15.55	16.33	21.15	11--28	
9.32	13	19.17	8.70	3.57	16.45	16.32		11--29	
—	—	—	—	—	17.22	17.28	16.26	02--16	1969
13.5	64	25.03	5.70	12.38	18.33	17.29		02--17	
—	—	—	—	—	16.10	16.43	22.12	11--09	
11.16	6	18.21	11.10	2.02	16.49	16.43		11--10	
—	—	—	—	—	16.20	16.32	9.43	12--09	
18.17	55	30.49	15.90	9.10	17.28	16.32		12--10	
6.01	18	10.44	4.20	4.20	17.58	17.40	6.56	02--28	1968
17.01	79	34.45	6.40	15.48	19.00	17.41		02--29	
—	—	—	—	—	16.58	16.36	8.02	11--20	
19.5	47	32.33	18.20	8.02	17.22	16.35		11--21	
—	—	—	—	—	16.02	16.34	18.19	12--19	
14.1	38	22.16	12.50	6.44	17.13	16.35		12--20	
—	—	—	—	—	16.26	16.50	8.06	01--11	1967
12.16	38	32.45	10.10	7.01	17.29	16.51		01--12	
6.55	22	13.21	4.70	5.05	18.13	17.51	4.30	03--11	
17.05	77	37.22	6.60	15.48	19.09	17.52		03--12	

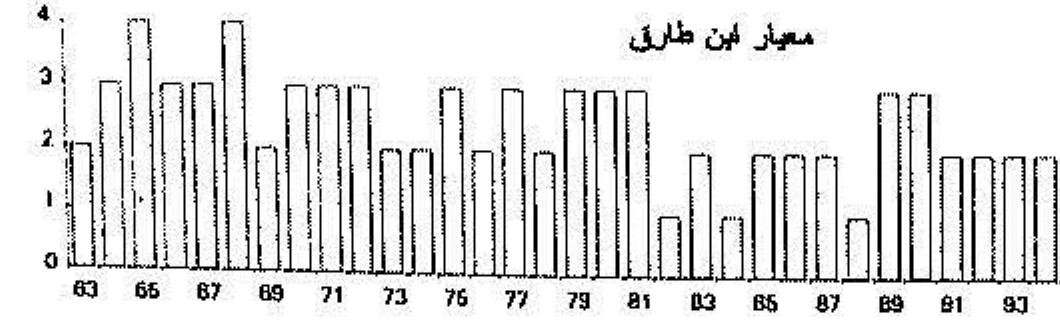
			زوايا		أزمنة				
المسافة الزاوية	المكث (دقائق)	العمر (دقائق)	السمت (درجات)	الارتفاع (درجات)	غروب القمر	غروب الشمس	الاقتران		السنة
—	—	—	—	—	16.47	17.01	15.47	01--21	1966
12.25	43	25.15	9.40	8.09	17.45	17.02		01--22	
7.15	21	13.14	5.20	5.04	18.22	18.01	4.47	03--22	
17.35	79	37.15	7.20	16.06	19.21	18.02		03--23	
7.44	10	13.18	7.30	2.35	16.42	16.32	3.14	12--12	
19.48	67	37.18	16.70	1048.00	17.39	16.32		12--13	
—	—	—	—	—	16.23	16.43	21.07	01--02	1965
9.1	30	19.51	7.10	5.49	17.14	16.44		01--03	
—	—	—	—	—	17.01	17.13	16.37	02--01	
12.13	47	24.36	8.50	8.49	18.00	17.13		02--02	
10.04	36	17.50	6.30	7.53	18.47	18.11	0.21	04--02	
21.57	101	41.51	8.90	20.09	19.53	18.12		04--03	
—	—	—	—	—	16.12	16.36	21.03	12--22	1964
9.37	26	19.39	8.20	5.04	17.02	16.36		12--23	
—	—	—	—	—	16.36	16.53	20.44	01--14	
9.54	39	20.10	6.60	7.24	17.33	16.54		01--15	
4.18	0	4.23	4.20	0.57	17.25	17.25	13.02	02--13	
15.14	64	28.24	8.90	12.25	18.30	17.26		02--14	
5.43	4	5.42	5.40	1.53	18.24	18.20	12.38	04--12	1963
17.34	75	29.43	8.80	15.16	19.36	18.21		04--13	
1.57	2	3.23	1.40	1.22	17.07	17.05	13.42	01--25	
14.55	68	27.24	8.00	12.38	18.14	17.06		01--26	
9.36	35	15.31	6.00	7.31	18.12	17.37	2.06	02--24	
23.06	105	39.23	10.90	20.30	19.23	17.38		02--25	

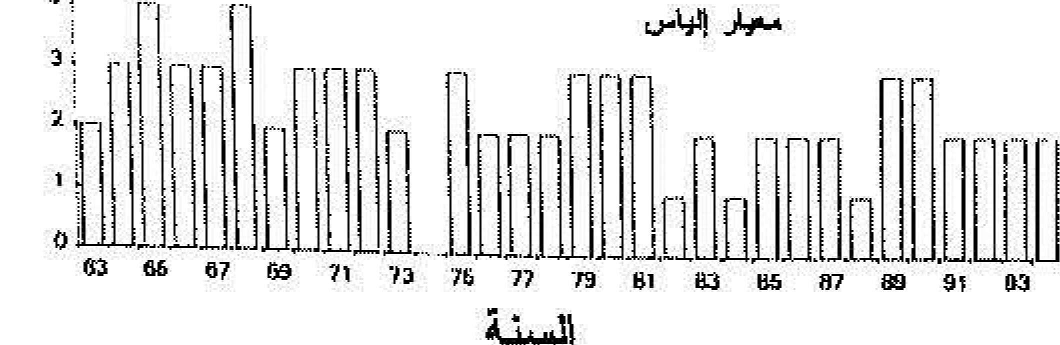
عدد الأخطاء المرتكبة في كل سنة









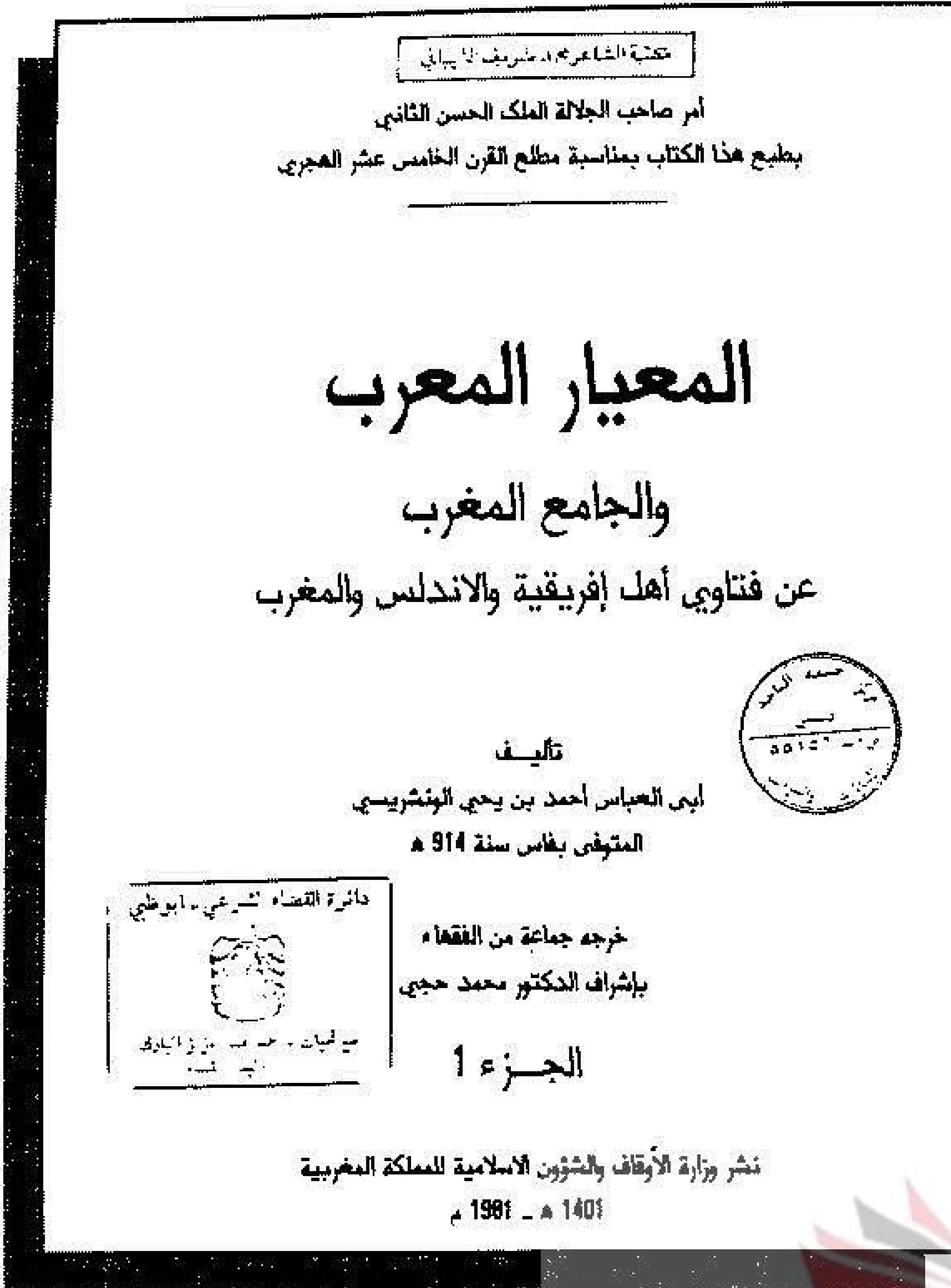


السنة

المعيار والهوية والحوار

قراءة في التجربة التاريخية للغرب الإسلامي

الدكتور أحميدة النيفر
جامعة الزيتونة - تونس


أمر صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني
بطبع هذا الكتاب بمناسبة مطلع القرن الخامس عشر الهجري

المعيار المعرب
والجامع المغرب
عن فتاوي أهل إفريقية والاندلس والمغرب

تاليف
ابي العباس احمد بن يحي الونشريسي
المتوفى بفاس سنة 914 هـ

خرجه جماعة من الفقهاء
بإشراف الدكتور محمد حجي

الجزء 1

نشر وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية للمملكة المغربية
1401 هـ - 1981 م

في زمن تطوى فيه المسافات طياً وتتهاوى قبضة الإيديولوجيات الحديدية تبدو الحوائل الثقافية متضائلة في حجزها بين الشعوب والمعتقدات. لكن اللافت للنظر في هذا «الانفراج العام» هو أنه لم يسرّع في فتح أبواب حوار إسلامي - مسيحي جدي في البلاد العربية الإسلامية، حتى الملتقيات الرسمية، وشبه الرسمية التي شهدتها مدن البحر المتوسط منذ سنة ١٩٧٤ قد خبت أضواؤها إضافة إلى ما كشفته من عوائق موضوعية تمنع الحوار الإسلامي - المسيحي من التواصل والنمو(١) فهل من سبيل إلى تحليل هذه الظاهرة المهددة لجانب جوهري من الرسالة الإسلامية وهو جانب «الانفتاح على الآخر» بالتعطل؟

ما أقدمه – في البحث – ليس إلا جانباً من هذا المسعى التحليلي العام اخترت فيه منطقة الغرب الإسلامي: (الأندلس – المغربين الأقصى والأوسط – إفريقية أو تونس الحالية). فيما قبل سقوط الأندلس: ق ٩هـ = ١٥م. هذا الإطار الزماني المكاني متميز. لأنه يقدّم للباحث بيئة ثقافية واجتماعية وسياسية غريبة عن التي شهدت ظهور الإسلام وتركزه في القرن الأول. ضمن هذا الغرب الإسلامي نجد حضوراً لأوروبة في الأندلس وصقلية وجنوب إيطالية وحضوراً للمغرب نفسه بكل ما يحمله من خصوصيات وتنوعات (٢) وهي مسوغات حاسمة لتناول مسألة «الآخر» ومن ثم قضية الحوار الإسلامي – المسيحي في الواقع الحضاري الإسلامي.

- **كيف كانت العلاقة بين المسلمين والنصارى واليهود في هذا الإطار؟**
- **أكانت علاقة ذات منحى ثابت أم متحول وما العوامل الفاعلة فيها؟**
- **هل كان في هذه التجربة التاريخية ما يرجح إمكان الحوار أو استعصاءه، ولماذا؟**

اخترت أن أنطلق للإجابة عن الأسئلة وما تتمحور حوله من إشكال ببحث كتاب أبي العباس أحمد الونشريسي «**المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب**» (٣) هذا الأثر الضخم شاهد فقهي وتاريخي وثقافي يعسر أن نجد نظيراً له في المرحلة التي تعنينا والإشكال الذي نتناوله.

المعيار والتجربة التاريخية

تنسب بعض المراجع التاريخية إلى الخليفة عمر ابن عبد العزيز (– ١٠١هـ = ٧١٩م) التفكير في التراجع عن مواصلة فتح الأندلس ودعوة الجيوش المسلمة المعسكرة بها إلى التنازل عنها(٤).

وأياً كانت مستندات هذا المرجع فإن نسبة هذه الأخبار إلى خليفة معروف بالورع ونشرها في عصر لاحق يمكن أن يكون مدعاة للتخفيف من هول سقوط الأندلس. إنّ ترديدها في القرن الثامن الهجري يعدّ ضرباً من المواساة، إذ هو يعادل القول بأن ضمّ الولاية الأندلسية كان منذ البدء أمراً غير حيوي، ناهيك عن أن عمر بن عبدالعزيز، الخليفة الصالح فكّر بالتراجع عن فتحها!

مثل هذا «التمشي» بحاجة إلى تحليل ذلك أن تعزية المسلمين عن ضياع الأندلس بادعاء أن الخلافة كانت منذ قرون على وشك التراجع عنه، هذه التعزية تكون من قبيل العذر الأقبح من الذنب، إنها تؤدي إلى القول بأن فتح الأندلس لا يعدو أن يكون مجرد حملة عسكرية كان يمكن الاستغناء عنها. والمؤرخ الذي ينساق في هذا المسار يكون قد أخطأ مرتين. فهو لم يع – من جهة – دلالة سقوط الأندلس، ثم هو لم يدرك أبعاد فتحها ابتداء. وبين هذين الخطأين يكمن ما هو أفدح، إنه تقويم مغلوط لكامل التجربة التاريخية الإسلامية في الجنوب الغربي لأوروبة طيلة قرون سبعة.

ولنبادر بالسؤال : كيف كان يعيش «الآخر» في إسبانيا المسلمة قبل القرن التاسع الهجري = الخامس عشر الميلادي؟

- **ما وضعه القانوني ؟**
- **ما خصوصيات الخطاب السائد المتصل «بالآخر» عندئذ؟**
- **وأخيراً ما مفهوم الهوية الإسلامية في الغرب الإسلامي؟**

يقدّم أبو العباس الونشريسي في مؤلفه «المعيار» عناصر عديدة يمكن أن تساعدنا في الإجابة عن هذه

الأسئلة، إذ يتناول وضعية أهل الكتاب، كما يشرح لنا عقلية النخبة المسلمة في التعامل معهم.

يحرص الونشريسي على إدانة كل تبعات سقوط الأندلس، كما ينكر صنيع من بقي بها من المسلمين بعد انهيار حكم المسلمين راضياً بالتبعية لأهل الكفر بعد أن أعزه الله بالإسلام. يصدر صاحب المعيار في هذا الموقف من مبدأ عالمية الإسلام من جهة ومرجعية الشريعة في ضبط علاقات الأفراد والمجتمع من جهة أخرى. **الونشريسي كسائر الفقهاء يعدّ سلطة الإسلام واجبة الإقامة، وهي لا تحدّ بإقليم أو قوم، وأن هذه السلطة محتاجة إلى مرجعية الشريعة التي يقوم عليها الفقهاء.**

هذان المبدآن شكّلا رؤية الونشريسي وتقويمه لمسألة سقوط الأندلس، ومثّلا قاعدة الفقه الإسلامي في العصر الوسيط في العلاقة بالسلطة السياسية، وهما اللذان تعرّضا في القرن الثامن لأخطر هزة تاريخية.

لقد أضاع فقهاء الغرب الإسلامي طيلة القرون كثيراً من نفوذهم المرجعي داخل مجتمعاتهم وإزاء أمرائهم، في الوقت الذي كانت فيه شوكة الإسلام تتراجع في كامل الجنوب الغربي لأوروبة.

هذا «الخلل الكبير» الذي هز البناء التصوري للغرب الإسلامي مهدداً مرجعيته التشريعية هو الذي دفع بالفقهاء إلى مزيد من الصرامة في فتاواهم ومواقفهم؛ فقد اعتقدوا أن المعالجة الأنجح «للخلل الكبير» كانت تقتضي مزيداً من التشديد خاصة فيما يعرض عليهم من القضايا المتصلة باليهود والنصارى.

لذلك لا ينبغي أن نستغرب من فقهاء المغرب في القرن الثامن الهجري = الخامس عشر الميلادي إن أصدروا فتوى تلغي ذمة اليهود الذين يبيعون الخمر للمسلمين فتبيح قتلهم وسبي أهاليهم (٥).

هذا في حين أن مثل هذا التصرف من قبل أهل الذمة ما كان ليثير الإجراء ذاته قبل قرنين أو ثلاثة.

يمكن أن نعدّ هذا المثال نموذجي الدلالة؛ فهو يبين للباحث أن الوضع القانوني لأهل الكتاب في الغرب الإسلامي كان يتأثر إلى حدٍ كبير بالسياق التاريخي ومقتضيات واقع المجتمعات المسلمة. فالونشريسي الذي دان بشدة موقف الأندلسيين الذين ارتضوا الإقامة تحت حكم ملوك المسيحية الكاثوليكية بعد حرب الاسترداد (٦) ينقل لنا في معياره فتوى مخالفة لفقهاء إفريقية في قضية مشابهة عرضت عليهم قبل ثلاثة قرون، فمنذ القرن الخامس الهجري = الحادي عشر الميلادي كانت مسألة تبعية المسلم لحكمٍ غير مسلم مطروحة على رجال الفقه المغاربة، **كان السؤال المطروح هو: هل إقامة القاضي والعدل بدار الحرب اضطراراً تقدح في عدالتهما؟ فكان الجواب أن المقيم ببلد الحرب اضطراراً لا شيء يقدح في عدالته... وقال ابن عرفة... ليس في ذلك جرحة لخوف تعطيل الأحكام(٧).**

وواضح أنه جرى ما بين مثل هذه الفتوى الصادرة في القرن الخامس الهجري والأخرى الصادرة في القرن الثامن تحولات كبيرة لا يمكن إغفالها، فظروف إقامة قضاة صقلية كانت تتميز بنوع من التسامح والحرية في ممارسة الشعائر، الأمر الذي لم يعرفه مسلمو الأندلس تحت سلطة حكام الكاثوليكية بعد ثلاثة قرون.

هذه التجربة التاريخية المغربية بما يكتنفها من تضاريس وما يعتريها من حراك نجدها قائمة في مؤلف الونشريسي. هذا المعيار الذي جمع جملة من الفتاوى الشرعية لفقهاء مغاربة تناولت نوازل وقضايا عرضت فيما بين القرنين الثالث

والتاسع الهجريين = التاسع والخامس عشر الميلاديين، وصدرت في الأقطار الأربعة المغربية: الأندلس والمغرب الأقصى والمغرب الأوسط وإفريقية.

وقد تمكن الونشريسي بفضل تكوينه الفقهي المتين ومعرفته الدقيقة بالمذهب المالكي من الاستفادة الكبرى من مكتبة آل الغرديسي بفاس، فاستخرج منها مادة مجلداته الاثني عشر التي شرع فيها سنة ٨٩٠هـ = ١٤٨٥م لينتهي منها قبيل وفاته سنة ٩١١هـ = ١٥٠٣م.

ولم يقتصر عمل الونشريسي على جمع ألفين ومائة وخمس وثلاثين فتوى أصدرها رجال معاصرون له وآخرون متقدمون عليه، بل تجاوز ذلك إلى تصنيفها والتعليق عليها وإثرائها بالاستشهادات والتأصيل اللازم أحياناً، مع اهتمام خاص بتعدد الآراء وتنوعاتها بالعرف السائد كلما اقتضى الأمر ذلك. هذا إلى جانب ميل أكيد إلى الترجيح والتضعيف والقبول والرد.

هذه الإضافات النوعية أكسبت «المعيار» قيمة مرجعية عظمى جعلته معتمداً بعد وفاة الونشريسي عدة قرون في المغرب؛ فقد تحول إلى أداة عمل قيمة يعوّل عليها الفقهاء المغاربة في نشاطهم العلمي والقضائي.

إن دراسة معيار الونشريسي دراسة علمية تضعنا أمام أفق يتجاوز بنا فهم آليات الغرب الإسلامي في العصر الوسيط إلى تلمس جذور أزمته الحديثة وعوامل تعثره أو تطوره المعاصرين.

فكيف تقدّم لنا وضعية الآخر في المعيار؟

لا يمثل عدد النوازل المتصلة بأهل الكتاب في مؤلف الونشريسي حجماً لافتاً للنظر. فضمن ما يزيد على ألفي حالة لا نجد أكثر من مائة وخمسين تتعلق بأهل الذمة. هذه النسبة التي لا تتجاوز ٧٪ من جملة القضايا التي حواها كتاب الونشريسي يمكن أن تتوزعها ستة محاور كبرى.

١ – الحياة اليومية : ٣٨ نازلة.

٢ – الحياة الدينية : ٣٦ نازلة.

٣ – المنازعات القضائية : ٢٨ نازلة.

٤ – الحرب : ٢٣ نازلة.

٥ – المعاملات المالية : ١٦ نازلة.

٦ – العلاقات الاجتماعية : ١٠ نوازل.

يمكننا من هذا التصنيف العام أن نقف على الملاحظات التالية:

١) إذا نظرنا في حجم النوازل المتعلقة بأهل الكتاب المعروضة في المعيار (١٥١ نازلة) مقارنة بجملة ما وقع تناوله من القضايا في اثني عشر مجلداً يمكننا أن نؤكد أن علاقة المسلم بأهل الكتاب لم تكن تمثل إشكالاً هاماً، ولا توسم بالتوتر.

٢) عند تأمل النوازل التي عرضها الونشريسي نلاحظ أنّ نصفها (٧٥ نازلة) تتصل بمشاغل الحياة اليومية (٣٨ حالة) والحياة الدينية (٣٦ حالة). هذا النصف في جملة ما عرض من المسائل لا ينم إلا على انسياب في العلاقات بين المسلمين وأهل الكتاب. فالانفتاح واضح في مجال المأكل والمشرب والملبس وتبادل الهدايا والاقتباس من مظاهر الحياة العامة.

في الجانب الديني لا نلاحظ أي ذبول أو تفكك في مجال الطقوس الخاص باليهود أو النصارى، إذ كيف يمكن أن نفهم حرص أهل الكتاب على بناء بيع أو كنائس جديدة لو كانت حياتهم الدينية مهددة بالتحلل؟

وإذا كان الفقهاء المسلمون يحرصون في فتاواهم على حجز المسلمين عن الانفتاح على أهل الكتاب أو المزيد منه فيما تعلق بالمأكل

والمشرب والمشاركة في الأفراح، فإن دعوتهم هذه مؤشر واضح على تفشي الظاهرة واستفحالها. من جهة ثانية، فإن الفتاوى المتعلقة بإصلاح البيع والكنائس أو بنائها جزئياً أو كلياً - وإن كانت تكشف أحياناً عن صرامة - تدل في الوقت نفسه على أن أهل الكتاب ما فتئوا يعبرون عن حيوية حمائية فيما يتعلق بإقامة طقوسهم وشعائرهم وصيانة معالمها.

٣) يجلّي لنا هذا التصنيف بوضوح هيمنة الهاجس الحربي في مقاومة التوسع النصراني لملوك الشمال الإسباني المدعوم بملوك أوروبة وجيوشها. هذه الطبيعة الصدامية تعبر عنها النوازل المتعلقة بالأسرى النصارى والمسلمين، وبإقامة الأجانب في ديار الإسلام لأغراض تجارية أو شخصية، يضاف إليها مسائل بيع السلاح والغنائم والجزية. كل هذه المشاغل الملحة ستطبع العلاقة مع «الآخر» من «أهل الكتاب» بطابع التوجس العدائي في المقام الأول، وهو طابع لم يتمكن فقهاء الغرب الإسلامي في العصر الوسيط من الفكاك منه.

وإذن فلا غرو إن عبرت معظم فتاواهم عن روح متوجسة ومتحفزة، خاصة وأن ملوك المسلمين وأمراءهم في الغرب الإسلامي لم يكونوا دوماً على الدرجة المطلوبة من الحزم والإخلاص لما تقتضيه مسؤولياتهم السياسية، فالسقطات السياسية والعسكرية حملت الفقهاء أوزاراً إضافية لا يمكن أن تخفى على الباحث عند معالجة الفتوى المتصلة بأهل الكتاب؛ إذ غذّت نزعة صرامة تعويضية عمّا كان يقع فيه بعض الحكام من تواطىء مع ملوك النصارى.

غير أن كل هذا لا يمكن أن يغير شيئاً من محدودية حجم مسألة «أهل الذمة» بالقياس إلى مجمل كتاب المعيار؛ فنزعة الصرامة التي أشرنا إليها وإلى مسوغاتها لم تحول أهل الكتاب إلى معضلة داخل المجتمع في الغرب الإسلامي.

إن ما ينتهي إليه الباحث عند تقويم الوجهة العامة لكتاب المعيار هو التأكيد على أن «الكتابي» لم يكن يمثل قضية محورية من قضايا الحياة الإسلامية المغربية في العصر الوسيط. كان «للكتابي» داخل المجتمع أثر في مستوى العادات والسلوك وكان له أثر أكبر - نسبياً - في مجال التحسبات العسكرية والسياسية، لكن هذا لم يدفع به إلى صدارة الاهتمامات الفقهية، شأن مسألة العائلة والمرأة أو مسألة الثروة المالية والعقارية على سبيل المثال.

انطلاقاً من هذه الملاحظات يمكننا تحديد «المشغل - الأم» للفكر الإسلامي المغربي كما يعرضه الونشريسي في خصوص «أهل الكتاب». إنه مشغل المحافظة والتجاوز: المحافظة على العرف السائد في العصر الوسيط في خصوص الجماعات الدينية المغلوبة سياسياً دون أي مساس بميزان القوى للبناء السياسي - العسكري في المجتمع، هذا مع الحرص المؤكد على توسع عددي للحضور الإسلامي وتركيز تنظيمي للمؤسسات المجتمعية ونمو متواصل للإشعاع الثقافي.

الآخر والهوية

الثابت أن طبيعة تلك الأقضية المعروضة لم تكن على وتيرة واحدة. فمن حال التساهل والملاينة إلى الصرامة والحسم. إلا أنها رغم ذلك لم تطبع في أي حال من الأحوال بالعدوانية أو الملاحقة. فروح التواصل مع أهل الكتاب ومبدأ الانفتاح على الآخر سيظلان قائمين بفضل المكوّن العقدي الذي غالب العوامل المعاكسة له. **كتاب المعيار يجلّي**

لنا ما أكدته الدراسات التاريخية المختلفة من أنه لا أثر لأي سياسة قمعية إزاء النصارى واليهود فيما اتصل بحياتهم الدينية الطقوسية، وحتى ما يثار أحياناً من سياسة قهر عرفها أهل الذمة زمن الحكم الموحدي (ق ٦هـ = ١٢م) فإنه لا يعدو أن يكون من قبيل الشذوذ المثبت للقاعدة.

ليس هناك ما يجعل الباحث متردداً في القول بأن الحريات الدينية لأهل الكتاب ظلت قائمة في الغرب الإسلامي الوسيط وأن المرجع العقدي هو الضامن الأساسي، لذلك فقد ظلّ معمولاً به وظلّ من المحرّم على المسلم أن يباشر النصراني أو اليهودي بكلمة الكفر وأن يضع سياسة استئصالية لمقاومة أهل الكتاب(٨).

اللافت للنظر أن هذا النفس الانفتاحي على الآخر، الرحيم به لم يكن أمراً مستساغاً بالنظر إلى ما درجت عليه العلاقات بين أتباع «الديانات» المختلفة في القرون الوسطى.

هذا التحول النوعي في طبيعة العلاقات مع «الآخر» يكشفه لنا الغرب الإسلامي بالخصوص في مستويين:

أ - على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي

أولاً - صيغت روح التلاحم مع أهل الكتاب وفرة في أموالهم وازدهاراً في مشاريعهم ونماءً في تجارتهم. ويمكن بسهولة التدليل على هذا الوضع من خلال كتاب المعيار عبر القضايا العديدة المعروضة فيه. ونختار إحداها لما تمثله من بعد في الدلالة:

جواباً لطلب يهودي تحبيس بيت لفائدة أحد مساجد قرطبة في القرن السابع الهجري = الثالث عشر الميلادي رفض الفقهاء هذا الطلب (٩).

ب - على صعيد الدعوة وانتشار الإسلام

ثانياً - فلولا روح الانفتاح والتراحم لما أمكن للإسلام أن يحقق هذا القدر من الانتشار الذي عرفته شبه الجزيرة الإيبيرية طيلة قرون انتمائها للغرب الإسلامي. ومن الخطأ القول إن العامل الأساسي في هذا الانتشار كان عائداً إلى الجهد القتالي بالأساس، ذلك أنه يتعذر على بضعة ألوف من المقاتلين الاستيلاء على ممالك شاسعة وتأسيس نظم سياسية واجتماعية بها عدة قرون (١٠).

هذان المستويان يحددان لنا أهمية المكوّن العقدي ودعامته الموضوعية: المكوّن الثقافي ضمن محاولة تفكيك وضعية أهل الكتاب في المغرب الوسيط.

ولمزيد من الإيضاح نستعرض المثالين التاليين :

نستمد الأول من «المعيار» فقد سئل فقيه عن جواز استعمال ورق من صنع النصارى في كتابة نصوص عربية قد يرد فيها اسم الجلالة.

ويجيب الفقيه مجيزاً استعمال هذا الورق لكونه ضرورة مبيحة للقيام بالمحظور وشيوع ذلك في الأقطار من غير أي إنكار «مع أنهم (العلماء) قائمون بتغيير المنكر... وما رآه العلماء المسلمون حسناً فهو عند الله حسن» (١١).

يبين هذا المثال مدى فعالية المكوّن الثقافي العلمي في حركة التثاقف بين المسلمين وأهل الكتاب، وقد ساعدته جوانب من المنظومة الفقهية التي خصت المباح بمجال واسع بين سائر أقسام الحكم الشرعي متيحة للفقهاء هامشاً من الاجتهاد فيما عدا الواجب والمحرم.

وقد أدركت النخبة النصرانية بالأندلس خطورة هذا «التوسع الهادئ» للمكوّنين العقدي والثقافي منذ القرن الثالث الهجري = التاسع الميلادي. فهذا الفارو ينعى على قومه من نصارى قرطبة ما

آل إليه حالهم، يقول: «إنهم لا يكتفون بالاهتمام بالأشعار العربية وسائر المؤلفات الأدبية، بل ينكبون على كتب علم الكلام ليس للرد عليها ولكن ليكتسبوا منها طرق الحجاج ورونق البيان. لقد أضحى مألوفاً مباهاة الشباب النصراني المرموق بأنه لا يعرف سوى اللغة العربية وآدابها، ليت شعري هل قضي على لغتنا النصرانية بالزوال؟!»(١٢).

ونجد في معيار الونشريسي فتوى ذات دلالة بالغة تؤيد ما نصّ عليه الفارو القرطبي، سئل فقيه: هل يسمح لأطفال النصارى مزاولة دروس الكتاب لحفظ القرآن؟

ولا يقتصر الفقيه على الرفض بل يذهب إلى أبعد من ذلك، فيلح على المؤدبين أن يرفضوا الهدايا التي يقدمها لهم جيرانهم النصارى بمناسبة أعيادهم الدينية (١٣).

فإذا حولنا اهتمامنا إلى المكونين الآخرين للهوية الإسلامية في الغرب الوسيط والمسؤولين على تحديد وضعية أهل الكتاب لاكتشفنا أن علاقة الوضع السياسي بالديني والشرعي تختلف نوعياً عن علاقتهما بعضهما ببعض ضمن المنظومة الأوروبية الوسيطة. فعلى عكس هذه المنظومة التي تميّزت بتداخل بين سلطة الملوك وسلطة الكنيسة نجد أن المنظومة الإسلامية في الغرب الوسيط عرفت علاقة صدامية شبه متواصلة بين الحكام ورجال الفقه.

من خلال هذا الصراع المعلن أو الخافت أمكن لأهل الكتاب أن يحققوا مكاسب هامة في مجالات القانون الجنائي والمدني والسياسي فضلاً على مكاسبهم السابقة الخاصة بحياتهم الدينية والأسرية والاقتصادية.

أضف إلى ذلك أن طبيعة الأنظمة السياسية في الأندلس خضعت لضغوط شديدة جعلتها تتعامل بمنطق شبه علماني لم يتبلور بعد بشكل واضح. وإذا استثنينا حالة أمراء الموحدين (ق ٦هـ = ١٢م) الذين حملوا لواء إيديولوجية دينية فإننا نلاحظ هشاشة القاعدة الشعبية للأنظمة السياسية في الغرب الإسلامي، ومع ذلك فإن الملوك لم يدّعوا قط أنهم ملوك الحق الإلهي أو يصفوا أنفسهم بالعصمة التي تحلى بها الملك البابوي.

واضح أن هذه الرؤية تحمل بذور صراع سياسي متواصل في البنية الإسلامية الوسيطة بين النموذج ممثلاً في قيم النص التأسيسي ومبادئه والواقع ممثلاً في السلطة الحاكمة القائمة. وهو الصراع الذي حال بين التأصيل التشريعي وبين أي جهد تجاوزي لمعضلة الشرعية السياسية. فقد ظلّ أمراء الغرب الإسلامي فاقدين للمرجعية الدينية والقاعدة الشرعية عند ممارستهم للسلطة. من ثم تميّز حكمهم بالهشاشة التي اضطرتهم إلى أن يفتعلوا سياسات متصلبة ظاهرياً من الذمي وفي ذات الوقت كانوا يمالؤونه سعياً لتدعيم مواقعهم العسكرية والأمنية وحرصاً على ازدهار إمكانياتهم المالية.

هذه المفارقة السياسية لم تزد في سلطة الفقيه الذي ظلّ يفتقد تدريجياً نفوذه إزاء أمراء لا يستطيع أن يسلط عليهم رقابة فعلية، وإزاء معارضة سياسية ما فتئت تناهض تخاذل الحكام وتهاونهم في شأن النموذج المهجور.

كانت الهوية الثقافية هي أول ضحايا هذه الوضعية المأزومة المتوترة القائمة على تسيس احتجاجي ومثالي للمرجع الديني. أصبح للهوية مفهوم متخشب ونهائي وتحول «الآخر» إلى الغريب المستهجن الذي لا يواجه بسوى الإخضاع أو الإقصاء.

هكذا تركز مبدأ التنافي في النسيج الثقافي الإسلامي فعُدّت الهوية نقضاً للآخر ورفضاً للتثاقف والتطور رغم أنّ الواقع المعيش كان يسير في اتجاه معاكس بحثاً عن التطور والنماء.

لا غرابة بعد هذا أن ينتكس مفهوم الهوية وأن يتعاظم تأثير عرف القرون الوسطى على الفكر التشريعي الإسلامي وكل عقلية تجاوزية، ويسقط في التقليد والمذهبية الضيقة اللذين آذنا بسقوط سلطة الفقيه.

موازاة لذلك أصيبت الهوية باختناق ثقافي مفزع أفضى إلى ضمورها وتخشبها مطلقاً في المجتمعات الإسلامية روح العداء والتوجس والانغلاق، إنها الروح التي تهرف بما لا تعرف، تتعالى على «الآخر» دون أن تحدد بدقة سبب تميّزها وتفوقها فاتحة بذلك عصر تبعيتها وفقدان إبداعها.

الحواشي

١ - منذ عشرين سنة انطلقت سلسلة من اللقاءات الحوارية بين المسلمين والمسيحيين نذكر أهمها في منطقة البحر المتوسط: - قرطبة، ١٩٧٤ و ١٩٧٧. - تونس، ١٩٧٤ و١٩٧٩ و١٩٨٢ و١٩٨٨. - طرابلس، ١٩٧٦.

وتصدر الفاتيكان مجلة «دراسات إسلامية مسيحية» منذ سنة ١٩٧٥. وهي اليوم في عددها التاسع عشر. كذلك تجدر الإشارة إلى جهود فريق البحث الإسلامي المسيحي GRIC الذي يصدر كتابات غير دورية عن قضايا حضارية ودينية يطرحها باحثون مسلمون ومسيحيون. وهو يعمل منذ سنة ١٩٧٧.

لمزيد من التفصيل انظر:

- حولية دراسات إسلامية: Islamo - Christiana عدد ٤، ١٩٨٨، ص ١٧٥ - ١٧٦. وموريس بورمانس، توجيهات من أجل حوار بين المسيحيين والمسلمين (بالفرنسية)، باريس، ١٩٨١، ص ١٩٧٥ - ١٩٧٩.

٢ - انظر مقالنا: «النخب والإصلاح وإشكالية الحوار»، مجلة مستقبل العالم الإسلامي، مالطا، عدد ١٠، ١٩٩٣.

٣ - أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد بن عبدالواحد بن علي الونشريسي (من جبال الونشريس غرب الجزائر) ولد بتلمسان سنة ٨٣٤هـ = ١٤٣٠م ثم أقام بفاس سنة ٨٧٤هـ = ١٤٦٩م، وبها توفي سنة ٩١٤هـ = ١٥٠٨م. وكتابه المعيار هو المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى إفريقية والأندلس والمغرب، نشر دار الغرب الإسلامي، بيروت (١٤٠١هـ = ١٩٨١م) ١٣ مجلداً، طبع طبعة أولى سنة ١٣١٤هـ = ١٨٩٧م بفاس. انظر تفاصيل حياة المؤلف في ابن القاضي، درة الحجال في أسماء الرجال، ١:٩١، رقم ١٣٠. ومحمد مخلوف، شجرة النور الزكية (القاهرة، ١٩٣٠) ١:٢٧٤. وخير الدين الزركلي، الأعلام، ط٢، مطبعة كوستاسوماس، ١٩٥٤، ١٩٥٩، ١: ٢٥٥ - ٢٥٦.

٤ - حكم الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز من صفر ٩٩ هـ إلى رجب ١٠١هـ = ٧١٩م. وولى السمح بن مالك الخولاني في رمضان ١٠٠هـ، فبقي حتى ذي الحجة ١٠٢هـ. وقد اشترط تنظيم الأندلس ومواصلة الفتوحات وراء جبال «ألبرت» وجعل الأندلس مستقلة عن ولايات الشمال الإفريقي. وتؤكد بعض المراجع أن الخليفة فكر في إخلاء الأندلس وإجلاء المسلمين «لانقطاع المسلمين وبعدهم عن أهل كلمتهم». وطلب من السمح أن يكتب إليه بصفتها وأنهارها وبحارها. فكتب يعرفه بقوة الإسلام وكثرة مدائنهم وشرف معاقلهم».

انظر المقري، نفح الطيب، تـ إحسان عباس (بيروت ١٩٦٨) ٢:١٥. ومؤنس، حسين، فجر الأندلس (القاهرة، ١٩٥٩). والمعيار، ٢:١٤١.

٥ - المعيار، ٢:١٢٠.

٦ - المعيار، ٢:١١٩.

٧ - المعيار، ٢:١٣٣، ١٣٤.

٨ - انظر دائرة المعارف الإسلامية (ط. فرنسية) فصل «كافر»، ١٩٢٧، ٢:٦٥٨.

٩ - المعيار، ٧:٦٥.

١٠ - انظر الأمين، إبراهيم، العرب لم يغزوا الأندلس (لندن : دار الريس، ١٩٩١).

و : Brissaud, A., Islam et Chrétiennete 13 Siecle de cohabilation (Paris : R. Loffont, 1991).

١١ - المعيار، ١:٨٥.

١٢ - انظر : Brissaud المذكور سابقاً.

١٣ - المعيار، ١١:١١١.

ابن خَلَفُون الأَوْنَبي

من أعلام الحديث بالأندلس

عبد العزيز الساوري - الرباط

كان من متقني صناعة الحديث، متقدماً في معرفة رواته وتمييز طبقاتهم وأحوالهم، معروفاً بالصدق والدين المتين والجري على سنن السلف الصالح، وطأة أكناف وتواضعاً واتباعاً للسنة وتخلقاً بما يستحسن من سير فضلاء المحدثين

أسماء شيوخ الإمام مالك بن أنس

لابن خلفون الأندلسي

تحقيق وتعليق وتقديم

الدكتور

محمد زينهم محمد عزب

الناشر

مكتبة الثقافة الدينية

المؤلف

تكاد تجمع المصادر(١) التي ترجمت له، على أن اسمه محمد بن إسماعيل بن محمد بن عبد الرحمن بن مروان بن خَلَفُون - بفتح اللام وليس بتسكينها كما جاء في كثير من المصادر - الأزدي الأوْنَبِي(٢)، وضبط ابن عبد الملك المراكشي نسبته ضبط عبارة فقال: «بفتح الهمزة وواو ساكنة ونون مفتوحة وباء بواحدة»(٣)، إلا أن أبا الفتح اليعمري يَرْوِي غير ذلك، يقول: «كان شيخنا أبو الفتح القُشَيْري(٤) ممن يعظم ابن مُسْدِي(٥) هذا، وكان به عارفاً، وله بالحفظ واصفاً، وذكر لي يوماً «الأَوْنبي» - يعني أبا بكر محمد بن إسماعيل بن خَلَفُون - فقال: أبوك(٦) يقول: كذا، وكان ابن مُسْدِي يقول لنا: كذا، يعني في حركة النون من الأَوْنبي - وقال: هي مفتوحة أو مكسورة، فقد حِرْنا بينكم. قلت له: كان جدّي أبو بكر(٧) ممن رحل إلى هذا الشخص وسمع منه وأكثر من الرواية عنه»(٨).

وزاد ميخائيل الغزيري Casiri في فهرسته لمكتبة الأسكوريال ٢/١٦٧ رقم ١٧٤٢: «البَلَنْسي»، وتابعه في ذلك Pons Boigues في كتابه «الجغرافيون والمؤرخون الأندلسيون "Ensayo Bio-Bibliografico p. 284

وقد سكن إشبيلية(٩)، ويُكْنَى أبا عبدالله

وأبا بكر، والأولى أشهرهما. كما تتحدث المصادر(١٠) عن ثلاثة أبناء له، هم: أبو جعفر وأبو الوليد وأبو مروان

مولده بأونبة أول عام خمسة وخمسين وخمس مائة(١١)، وتوفي بها - وقال ابن الزبير: بإشبيلية - يوم التروية(١٢)، وقيل في الوسط(١٣) من ذي القعدة سنة ست وثلاثين وست مئة(١٤).

وقال ابن أبي الربيع: ودفن ليلة عرفة(١٥).

واستقضي ابن خَلَفُون ببعض مدن غرب الأندلس؛ فحُمدت سيرته، واستفاض ثناء الناس عليه، [وكف بصره في آخر عمره](١٦)، نفعه الله وذخر له أجر كريمتيه، ولم يغبَّ الدرس والحفظ طول عمره إلى حين وفاته(١٧).

شيوخه

تلقى ابن خلفون العلم عن جماعة من مشهوري علماء عصره، تذكر منهم المصادر:

١ - أبو العباس وأبو الفضل أحمد بن خليل ابن إسماعيل بن عبد الملك بن خلف بن محمد بن عبدالله السَّكُوني الإشبيلي اللّبلي (توفي سنة ٥٨١ هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ١ ق ١ ص ١١١ - ١١٤ رقم ١٤٨): ذكر ذلك في التكملة (نشرة ألفريد بل) ق ١ ص ١٠٢ والذيل والتكملة س ١ ق ١ ص ١١٢، س ٦ ص ١٢٩، وبرنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠.

٢ - أبو العباس أحمد بن عبدالله بن يونس ابن عبدالله بن يونس الغافقي اللبلي (توفي سنة؟ انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ١ ق ١ ص ١٩١ رقم ٢٤٩): ذكر ذلك في التكملة (نشرة ألفريد بل) ق ١ ص ١١٧ والذيل والتكملة س ١ ق ١ ص ١٩١، س ٦ ص ١٢٩.

٣ - أبو العباس وأبو القاسم أحمد بن محمد ابن أحمد بن مقدام الرعيني الإشبيلي (توفي سنة ٦٠٨ هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة ص ١ ق ١ ص ٣٨٤ - ٣٨٥ رقم ٥٣٧): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩ والتكملة ٢/٦٤٣ وبرنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠.

٤ - أبو العباس الشنتريني: أحمد بن محمد ابن عمر بن خلف بن سعدان القيسي (توفي سنة؟ انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ١ ق ٢ ص ٤٧٠ رقم ٧١٢): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ١ ق ٢ ص ٤٧٠، س ٦ ص ١٢٩ وشجرة النور الزكية ١/١٨١.

٥ - أبو القاسم أحمد بن يزيد بن عبد الرحمن ابن أحمد بن محمد بن أحمد بن مخلد بن عبد الرحمن بن أحمد بن بقي بن مخلد بن يزيد الأموي القرطبي (توفي سنة ٦٢٥ هـ. انظر ترجمته في: التكملة ١/١١٥ - ١١٦ رقم ٢٩٢): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩ وبرنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠.

٦ - أبو الوليد سعد السعود بن أحمد بن هشام بن إدريس بن محمد بن سعيد بن سليمان ابن عبد الواحد بن عُفَيْر الأموي اللبلي (توفي سنة ٥٨٨ هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ٤ ص ١٨ - ٢١ رقم ٤٤): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٤ ص ١٩، والتكملة ٢/٦٤٣.

٧ - أبو القاسم عبد الرحيم بن عيسى بن يوسف بن عيسى بن علي بن يوسف بن عيسى ابن قاسم بن عيسى بن محمد بن قنتروس بن مصعب بن عميرة بن مصعب الأزدي الزهراني الفاسي المعروف بابن الملجوم (توفي سنة ٦٠٣هـ.

انظر ترجمته في: صلة الصلة [تراجم الغرباء] ضمن كتاب الذيل والتكملة س ٨ ق ٢ ص ٥٤٣ – ٥٤٤ رقم ٦٤): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩ وبرنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠ والتكملة ٦٤٣/٢ وشجرة النور الزكية ١٨١/١.

٨ – أبو محمد وأبو بكر عبد العزيز بن علي ابن عبد العزيز بن زيدان السماتي القرطبي (توفي سنة ٦٢٤ هـ. انظر ترجمته في: التكملة (مجريط) ٦٣٣/٢ – ٦٣٥ رقم ١٧٧١): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩.

٩ – أبو محمد عبد الله بن سليمان بن داود ابن عبد الرحمن بن سليمان بن عمر بن خلف بن حَوْط الله الأنصاري الحارثي الأندي (توفي سنة ٦١٢ هـ. انظر ترجمته في: التكملة ٨٨٣/٢ – ٨٨٥ رقم ٢٠٩٩): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩ وبرنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠ والإشراف على أعلى شرف ص ٨٢.

١٠ – أبو الحسن علي بن الحسين بن علي بن الحسين اللواتي (توفي سنة ٥٧٣ هـ. انظر ترجمته في: صلة الصلة [تراجم الغرباء] ضمن كتاب الذيل والتكملة س ٨ ق ٢ ص ٥٥٣ رقم ٨٩): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩.

١١ – أبو علي عمر بن محمد بن عمر بن محمد بن أبي حامد الخشني اللبلي (كان حياً سنة ٥٥٦ هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ٥ ق ٢ ص ٤٦٤ رقم ٨٠٨): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩.

١٢ – أبو عبد الله بن زَرْقُون: محمد بن سعيد بن أحمد بن سعيد بن عبد البر بن مجاهد الأنصاري الإشبيلي (توفي سنة ٥٨٦ هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ٦ ص ٢٠٣ – ٢٠٨ رقم ٥٩٧): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩، ٢٠٤ والتكملة ٦٤٣/٢ وسير أعلام النبلاء ٧١/٢٣ وتهذيب سير أعلام النبلاء ٢٥٢/٣ وتذكرة الحفاظ ١٤٠٠/٤ وشجرة النور الزكية ١٨١/١ وبرنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠ وبرنامج شيوخ الرعيني ص ٥٤ وتاريخ الإسلام ١٢٨/١٧ أ.

١٣ – أبو بكر محمد بن عبدالله بن يحيى بن فَرْح بن الجدّ الفهري الإشبيلي اللَّبْلي (توفي سنة ٥٨٦ هـ. انظر ترجمته في: إفادة النصيح ص ٦٧ – ٧٧): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩، ٣٢٣ وإفادة النصيح ص ٧٦ وشرح بديعية البيان ورقة ١٦٥ أ والتكملة ٦٤٣/٢ وسير أعلام النبلاء ٧١/٢٣ وتذكرة الحفاظ ١٤٠٠/٤ وشجرة النور الزكية ١٨١/١ وبرنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠ وتاريخ الإسلام ١٢٨/١٧ أ وبرنامج شيوخ الرعيني ص ٥٤ وتهذيب سير أعلام النبلاء ٢٥٢/٣.

قال أبو الحسن الرعيني: «ومُعتمدُه في الرواية على الحافظ أبي بكر بن الجد، والقاضي أبي عبدالله بن زرقون، وعنهما يُسنِد في تواليفه، ولم أر له غيرهما، وكفى بهما»(١٨).

١٤ – أبو عامر وأبو عبدالله محمد بن عبد الوهاب بن عبد الملك بن غالب بن عبد الرؤوف ابن غالب بن نفيس العبدري الوراق البلنسي الطرطوشي (توفي سنة؟ انظر ترجمته في: التكملة ٤٩٠/٢ رقم ١٣٥٥ والذيل والتكملة س ٦ ص ٤٢٠ رقم ١١٢٢): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩.

١٥ – أبو عبدالله محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمي الفاسي

(توفي سنة ٦٠٤ هـ. انظر ترجمته في: التكملة (مجريط) ١/٣٧٤ - ٣٧٥ رقم ١٠٦٤): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩.

١٦ - أبو ذَر مُصعَب بن محمد بن مسعود بن عبدالله بن مسعود الخُشَني الجَياني ويعرف بابن أبي ركب (توفي سنة ٦٠٤ هـ. انظر ترجمته في التكملة ص ٧٠٠ - ٧٠٢ رقم ١٧٨٥): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩ وبرنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠.

١٧ - أبو بكر النيّار : محمد بن يحيى بن محمد الجذامي الشاهد الإشبيلي (توفي في نحو ست مئة(١٩). انظر ترجمته في: التكملة (مجريط) ١/٢٨٣ رقم ٨٧٦): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩ وشرح بديعية البيان ورقة ١٦٥ أ وسير أعلام النبلاء ٢٣/٧١ وتذكرة الحفاظ ٤/١٤٠٠ والتكملة ٢/٦٤٣ وبرنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠ وتاريخ الإسلام ١٧/١٢٨ أ وتهذيب سير أعلام النبلاء ٣/٢٥٢.

١٨ - أبو الحسن نام بن محمد بن حسين بن عبد الرحمن بن عبدالله بن نام البهراني اللبلي (توفي سنة ٦٠٤ هـ. انظر ترجمته في: صلة الصلة (مخطوط دار الكتب المصرية) ق ٢ ص ٣٩): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩ وصلة الصلة ق ٢ ص ٣٩.

١٩ - أبو الحسين بن الصائغ : يحيى بن محمد بن علي بن يوسف بن خلف بن يحيى الأنصاري السبتي (توفي سنة ٦٠٠ هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ٨ ق ٢ ص ٤١٣ - ٤٢٠ رقم ٢٠٠): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩ وبرنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠ والتكملة ٢/٦٤٣.

٢٠ - أبو البقاء وأبو محمد وأبو الحسن يعيش بن علي بن مسعود بن يعيش بن مسعود ابن القديم الأنصاري الشلبي (توفي سنة ٦٢٦ هـ. انظر ترجمته في التكملة: (مخطوطة المكتبة الأزهرية ص ٢٧٥): ذكر ذلك في التكملة ٢/٦٤٣ والذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩ وشجرة النور الزكية ١/١٨١ وبرنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠.

٢١ - معمما (لم أقف على ترجمته): ذكر ذلك في برنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠.

تلاميذه

تلقى العلم على ابن خلفون كثير من التلاميذ الذين اشتهر بعضهم وذاع صيتهم، وفيما يلي قائمة بأسماء هؤلاء التلاميذ(٢٠):

١ - أبو العباس أحمد بن عبدالله بن عبد الرحمن بن خليفة الأنصاري الإشبيلي المعروف بابن الجَامَة (توفي سنة؟ انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ١ ق ١ ص ١٤٧ رقم ٢٢٤): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ١ ق ١ ص ١٤٧.

٢ - أبو إسحاق إبراهيم بن أبي الوليد محمد ابن أحمد بن محمد بن عبدالله بن أحمد بن خلف بن إبراهيم بن أبي عيسى بن لُبّ بن بَيطَيْر بن خالد بن بكر التجيبي، المعروف بابن الحاج (توفي سنة ٦٩٨ هـ. انظر ترجمته في: ملء العيبة ٢/١٢٧ - ١٥٦ رقم ٢): ذكر ذلك في ملء العيبة ٢/١٣٦.

٣ - أبو بكر بن سيد الناس : محمد بن أحمد ابن عبدالله بن محمد(...) بن يحيى بن محمد بن محمد بن أبي القاسم سيد الناس بن محمد بن عبدالله بن عبد العزيز بن سيد الناس بن أبي الوليد ابن منذر بن عبد الجبار بن سليمان بن عبد العزيز ابن حرب بن محمد بن حسان بن سعد

ابن عبدالرحيم بن خلف بن يعمر بن مالك ابن بهثة بن حرب بن وهب بن حلي بن أحمس ابن ضبيعة بن ربيعة الفرس بن نزار بن معد بن عدنان (...) اليعمري الإشبيلي الأبذي (توفي سنة ٦٥٩ هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ٥ ق ٢ ص ٦٥٣ - ٦٦٢ رقم ١٢٤٥): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٥ ق ٢ ص ٦٥٥، س ٦ ص ١٢٩ وسير أعلام النبلاء ٧١/٢٣ وتهذيب سير أعلام النبلاء ٢٥٢/٣ والأجوبة ٢٣٨/٢.

٤ - أبو العباس الماردي : أحمد بن علي بن أحمد بن عبدالله بن ثابت الأنصاري الإشبيلي (توفي بعد سنة ٦٦٦ هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ١ ق ١ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ رقم ٣٧٢): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ١ ق ١ ص ٢٨٩، س ٦ ص ١٢٩.

٥ - أبو جعفر الطباع : أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عيسى بن عباس الرعيني الغرناطي (توفي سنة ٦٨٠ هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ١ ق ١ ص ٣١٥ - ٣١٦ رقم ٤٠٩) ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ١ ق ١ ص ٣١٥، س ٦ ص ١٢٩، والتكملة (مجريط) ٧٦٠/٢ (الملحق) وتذكرة الحفاظ ١٤٠١/٤ وسير أعلام النبلاء ٧١/٢٣ وتهذيب سير أعلام النبلاء ٢٥٢/٣.

٦ - أبو العباس بن هارون : أحمد بن علي بن محمد بن هارون بن خلف بن هارون السماتي الإشبيلي (توفي سنة ٦٤٩ هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ١ ق ١ ص ٣٢٤ - ٣٢٦ رقم ٤١٧): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ١ ق ١ ص ٣٢٥، س ٦ ص ١٢٩.

٧ - أبو جعفر وأبو العباس أحمد بن يوسف ابن علي بن يوسف الفهري اللّبلي (توفي سنة؟ انظر ترجمته في: ملء العيبة ٢٠٩/٢ - ٢٥٠ رقم ٧ ونفح الطيب ٢٠٨/٢ - ٢١٠ رقم ١٢١): ذكر ذلك في ملء العيبة ٢١٠/٢.

٨ - أبو علي الحسين بن عبد العزيز المعروف بابن الناظر الغرناطي (توفي سنة ٦٩٩ هـ. انظر الترجمة التي صنعها له الدكتور محمد بن شريفة في مقدمة تحقيقه لكتاب الذيل والتكملة س ٨ ق ١ ص ٣٦ رقم ٣٧): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩.

٩ - أبو عثمان سعيد بن حكم بن عمر بن أحمد بن حكم بن عبد العزيز بن حكم القرشي الطبيري (توفي سنة ٦٨٠ هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ٤ ص ٢٨ - ٣٣ رقم ٦٧) ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٤ ص ٢٩ وعنوان الدراية ص ٣٠٤.

١٠ - أبو محمد طلحة بن محمد بن طلحة بن محمد بن عبد الملك بن أحمد بن خلف الأسعد بن حزم الأموي الإشبيلي اليابري (توفي سنة ٦٤٣ هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ٤ ص ١٦١ - ١٧٠ رقم ٣٠٣): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٤ ص ١٦١، س ٦ ص ١٢٩.

١١ - أبو محمد عبدالله بن قاسم بن عبدالله ابن محمد بن خلف اللخمي الإشبيلي ويعرف بالحرار وكذلك بالحريري (توفي سنة ٦٤٦ هـ. انظر ترجمته في: التكملة ص ٩٠٢ - ٩٠٣ رقم ٢١٢١): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩.

١٢ - أبو الحسين عبيدالله بن أحمد بن عبيدالله بن محمد بن عبيدالله بن أبي الربيع القرشي الأموي العثماني الإشبيلي (توفي سنة

٦٨٨ هـ. انظر ترجمته في: صلة الصلة [تراجم الغرباء] ضمن كتاب الذيل والتكملة س ٨ ق ٢ ص ٥٣٧ - ٥٣٨ رقم ٥٤): ذكر ذلك في برنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠ والذيل والتكملة س ٦ حاشية ص ١٢٩ هامش رقم (١).

قال ابن أبي الربيع: «لقيته بإشبيلية، وأجاز لي جميع ما رواه عن جميع شيوخه»(٢١).

١٣ - أبو الحسن بن الفخار: علي بن محمد ابن علي بن محمد بن عبدالرحمن بن هيصم الرعيني الإشبيلي البطشي (توفي سنة ٦٦٦ هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ٥ ق ١ ص ٣٢٣ - ٣٦٩ رقم ٦٣٦): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٥ ق ١ ص ٣٢٦، س ٦ ص ١٢٩ وبرنامج شيوخ الرعيني ص ٥٤.

قال أبو الحسن الرعيني: «لقيته بإشبيلية - رجَعَها الله - في مرات تردّده إليها، وأخذت عنه وطالت صحبتي له»(٢٢).

١٤ - أبو علي الزبار: عمر بن أحمد بن عمر ابن موسى الأنصاري الطرياني (توفي سنة ٦٣٧هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ٥ ق ١ ص ٤٤٠ - ٤٤١ رقم ٧٤٦): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٥ ق ١ ص ٤٤٠.

١٥ - أبو عبدالله بن الأبار: محمد بن عبدالله ابن أبي بكر بن عبدالله بن عبدالرحمن بن أحمد ابن أبي بكر القضاعي البلنسي الأندي (توفي سنة ٦٥٨ هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ٦ ص ٢٥٣ - ٢٧٥ رقم ٧٠٩): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ٢٥٥.

قال ابن الأبار: «لقيته بالوراقين من إشبيلية - في رمضان سنة ست وعشرين فذاكرته، ولم أستجزه، ولا منه شيئاً من روايته»(٢٣).

١٦ - أبو بكر محمد بن غَلْبُون بن محمد بن عبد العزيز بن غلبون بن عمر الأنصاري المرسي (توفي سنة ٦٥٠ هـ. انظر ترجمته في: التكملة ٢/٦٦٣ - ٦٦٤ رقم ١٦٩٠): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩.

١٧ - أبو عبدالله بن المواق: محمد بن أبي يحيى أبو بكر بن خلف بن فرج بن صاف الأنصاري المراكشي القرطبي الفاسي (توفي سنة ٦٤٢ هـ. انظر ترجمته في: الذيل والتكملة س ٨ ق ١ ص ٢٧٢ - ٢٧٤ رقم ٧٤): ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩، س ٨ ق ١ ص ٢٧٣.

١٨ - أبو المكارم وأبو بكر محمد بن يوسف ابن موسى بن يوسف بن إبراهيم بن عبدالله المغيرة الأزدي المهلبي الغرناطي المعروف بابن مُسْدِي والملقب بجمال الدين (توفي سنة ٦٦٣ هـ. انظر ترجمته في: جذوة الاقتباس ق ١ ص ٢٨٦ رقم ٢٩٤): ذكر ذلك في سير أعلام النبلاء ٧١/٢٣ وتهذيب سير أعلام النبلاء ٢٥٢/٣ والتكملة (مجريط) ٧٦٠/٢.

١٩ - أبو الوليد إسماعيل بن محمد المعروف بابن رأس غنمة الإشبيلي (لم أقف على ترجمته): ذكر ذلك في كتابه مناقل الدرر ومنابت الزهر ص ٤٧.

٢٠ - أبو محمد عبدالله بن محمد بن الفتح (لم أقف على ترجمته) ذكر ذلك في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩.

مناقبه وآراء العلماء فيه

ترك ابن خَلَفُون ذكراً عاطراً، وثناءً جميلاً عليه في المصادر التي ترجمت له؛ فيصفه الرعيني بأنه: «شيخ جليل قدرُه، جميل ذكرهُ، من الحفاظ النقاد العارفين بصناعة الحديث القائمين بها وهو

آخر أهل الإتقان لذلك الشأن، مع الصلاحية والسذاجة»(٢٤).

كما يقول عنه: «ولم يَتْرك بعده مِثْلَهُ في شأنه وإتقانه لصناعة الحديث، نفعه الله»(٢٥).

ويذكره ابن عبد الملك المراكشي بأنه: «كان من متقني صناعة الحديث، متقدماً في معرفة رواته وتمييز طبقاتهم وأحوالهم، معروفاً بالصدق والدين المتين والجري على سنن السلف الصالح، وطأة أكناف وتواضعاً واتباعاً للسنة وتخلقاً بما يستحسن من سير فضلاء المحدثين»(٢٦).

ويقول عنه ابن مُسْدِي: «كان عالم زمانه برجال الصحاح طبقة طبقة(٢٧)؛ لا أعلم في زمانه من رزقه الله من [الحفظ](٢٨) ما رزقه»(٢٩).

وتصفه بعض المصادر بأنه: «كان بصيراً بصناعة الحديث، حافظاً لأسماء رُواته مُتقِناً»(٣٠).

وهو في نظر ابن رُشَيْد السبتي: «إمام صناعة الحديث وعلم الرجال في وقته»(٣١).

ويذكر ابن الزُّبَيْر بأنه: «اعتنى بالرواية والنقل اعتناءً تاماً، وعكف على ذلك عمرَهُ، وكان حافظاً للأسانيد عارفاً بالرجال»(٣٢).

وفيه يقول ابن ناصر الدين بعد أن وضعه في الطبقة الثامنة عشرة من المحدثين: [من الرجز]

والرابعُ المصنِّفُ الفُنونِ محمدٌ ذاك فتَى خلفُون(٣٣)

كما قال عنه ابن الأبار: «كان أهلاً للأخذ عنه، والسماع منه»(٣٤).

ووصفه Pons Boigues فقال: «وكان مشهوراً بصلاحه ووَرعِه»(٣٥).

وأخيراً يقول الذهبي عنه: «لا أعلم أنني وقع لي شيء من رواية هذا الحافظ؛ حدث أثيرُ الدين(٣٦) عن رجلٍ عنهُ»(٣٧).

وقد ألَّف أبو عبدالله محمد بن أحمد بن محمد ابن الجلاَّب الفهري المتوفى سنة ٦٦٤ هـ كتاب «الفوائد المُتَخَيَّرة من رواية المَشْيَخَةِ العَشَرَة، وهم أبو الحسين بن زرقون وأبو القاسم بن بقي وأبو بكر بن خَلَفُون وأبو بكر القرطبي الزاهد وأبو بكر السَّقَطِي وأبو علي الشلوبين وأبو الحسن الدباج وأبو الحسن بن أبي نصر وأبو بكر بن محرز وأبو الحسين بن السراج».

وخرّج عن هؤلاء أربعين حديثاً من رواية الرئيس أبي عثمان بن حكم عنهم، وحشى الكتاب بفوائد نفيسة من أخبار الرجال ووفياتهم وضبط أسمائهم وحل مشكلاتٍ من معاني الحديث وتفسير لغات منه ونوادر مستظرفةٍ وأبيات من الشعر حسنة وغير ذلك، فرغ من جمعه وتقييده بمنورقة في ذي القعدة سنة خمس وخمسين وست مئة(٣٨).

تواليفه

وقد ترك ابن خَلَفُون ثروة علمية كبيرة، نالت استحسان العلماء في كل عصر؛ يقول ابن عبدالملك المراكشي: «ومصنَّفاته في الحديث وعلومه والفقه كثيرة مفيدة»(٣٩).

ويقول ابن مُسْدِي: «وله تصانيف بارعة»(٤٠).

كما يقول ابن الأبار: «وله تواليف مفيدة»(٤١).

ووقف أبو الحسن الرعيني «على بعض هذه التواليف، وذكر أن له غيرها ممّا لم يُسمّه»(٤٢).

وكل ذلك قد أجاز له حمَلَةً عنه إجازة عامة مع ما يرويه عن شيخيه الحافظ أبي بكر بن الجَدّ

والقاضي أبي عبدالله بن زَرْقُون وغيرهما(٤٢).

ونحاول فيما يلي إحصاء مؤلفات ابن خَلَفُون، بعد أن جمعناها من المصادر المختلفة، ورتبناها ترتيباً هجائياً، ودللنا على المطبوع منها والمخطوط إن وجد(٤٣):

١ - أربعون حديثاً جمعها لابنه أبي جعفر: ذكر في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠ ويسمى: «جزء فيه أربعون حديثاً مخرّجة في أربعين باباً» في برنامج التجيبي ص ١٦٧، وهو - عند ابن عبد الملك المراكشي - في كرّاسة»(٤٤).

قال أبو القاسم التجيبي: «قرأت جميعه على الشيخ الفقيه النحوي الأصلي أبي بكر محمد بن محمد بن عبد الغفور بن غالب بن عبد الرحمن بن عبد الغفور بن عبيد الله بن تاجه بن يحيى بن الحسام بن ضرار الكلبي الأوبني، نزيل تونس بها، في ثلاثة مجالس آخرها يوم الجمعة الثالث لشهر رمضان المعظم من سنة خمس وتسعين وست مئة، بحق قراءته لجميعه على مخرّجه [الشيخ القاضي الحافظ أبي عبدالله محمد بن إسماعيل بن محمد بن عبد الرحمن بن خلفون الأزدي رحمه الله تعالى] بأونبة. وبحق سماعه لها عليه أيضاً، وقد انفرد بحملها عنه، وبالرواية عنه مطلقاً فيما أعلم»(٤٥).

٢ - أربعون حديثاً أخرى جمعها لبنيه أبي جعفر المذكور وأبي الوليد وأبي مروان: ذكر في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠، وهو - عند ابن عبد الملك المراكشي - في «كراسة».

٣ - أسماء شيوخ مالك بن أنس الأصبحي: ذكر في أسماء الكتب المخطوطة ص ٧٨ وتاريخ الأدب العربي ٣/٢٧٨ ومعجم المؤلفين ٩/٦١ ومعلمة القرآن والحديث في المغرب الأقصى ١٢٩ - ١٣٠ ونظرات في تاريخ المذهب المالكي ٤٠ والأعلام ٦/٣٦ وفهرس مكتبة الأسكوريال - ميخائيل الغزيري ويسمي: «شيوخ مالك بن أنس - رحمه الله - الذين روى عنهم الحديث في كتابه الموطأ» في برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٥ كما يسمي: «أسماء شيوخ مالكٍ المخرَّج حديثُهم في هذا الكتاب - يقصد الموطأ» في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩، وهو عند - الرعيني - في «سُفَير» وعند - ابن عبد الملك المراكشي - في «مجلد».

وقد ذكره المؤلف باسم «أسماء شيوخ مالك بن أنس الذين روى عنهم الآثار المذكورة في كتاب التلخيص المستخرجة من موطأ مالك بن أنس رواية يحيى بن يحيى الليثي القرطبي» وأحال إليه في مقدمة كتابه(٤٦).

وأورد فيه أنسابهم وبلدانهم وعمن رووا، ومن روى عنهم مع مالك بن أنس ملتزماً في ذلك الترتيب الألفبائي الأندلسي، وإن كان قد ابتدأ فيه بذكر مالك بن أنس - رحمه الله - ونسبهِ ومبلغ سنِّه ووقت وفاته وفضائله وثناءِ العلماء عليه.

ويقول عنه الشيخ محمد محمود بن التلاميذ الشنقيطي: «هو كتاب جليل لا نظير له يُحتاج إليه. ما وقفت عليه بالمشرق»(٤٧).

ومنه اقتباس في ملء العيبة لابن رُشَيْد السبتي ٥/١٥٤ نصّه: «قال طاوس: وسمعت عبدالله بن عمر يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كلُّ شيء بقَدَر حتى العَجْزُ والكيسُ أو الكيسُ والعَجْزُ». قال الحافظ أبو عبدالله بن خَلَفُون: «هكذا روى يحيى بن يحيى الأندلسي هذا الحديث عن مالك على الشكّ في تقديم إحدى اللفظتين، وتابعه يحيى بن بكير وغيره، ورواه طائفة عن مالك على القطع بلا شك»(٤٨).

وقد وصل إلينا هذا الكتاب في نسخة خطية وحيدة فريدة محفوظة في مكتبة دير الأسكوريال بإسبانيا تحت رقم ١٧٤٧، وهي مكتوبة بخط أندلسي جلي واضح، وعدد أوراقها ٩٢ ورقة، مقاسها ١٢,٥ × ٢٠,٥ سم، في كل صفحة منها ٢١ سطراً، وفي كل سطر ١١ كلمة في المتوسط، وأكثر ألفاظها مضبوطة بالشكل مع بعض التعليقات... ولا ندري على وجه التحديد متى نسخت، ومن قام بنسخها؛ إذ لم نجد إشارة إلى ذلك في خاتمة النسخة، ويبدو من خطها أنه قديم، وربما تكون منسوخة في القرن السادس أو السابع الهجري تقديراً، وقد بلغ عرضها على أصل المؤلف، وعلى الورقة الأولى (وجه) تملّك بخط محمد الونشريسي.

وعنها ميكرو فيلم في معهد إحياء المخطوطات العربية في القاهرة برقم ٣٢ تاريخ ٤٩، كما صوّرت دار الكتب المصرية نسختين منها سنة ١٩٤٩ وتوجد برقم ٤٩٠ مصورات خارج الدار ورقم ١٩٤٠١ ح ميكرو فيلم رقم ٥٠٠٥٧.

وقد حققه الدكتور محمد زينهم محمد عزب، وصدر عن مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة سنة ١٩٩٠(٥٠).

٤ - أغاليط يحيى بن يحيى الأندلسي في موطأ مالك روايته عنه: ذكر في الذيل والكملة س ٦ ص ١٢٩، وهو - عند ابن عبد الملك المراكشي - في «كراسة».

٥ - التعريف بأسماء أصحاب النبي ﷺ، المخرج حديثهم في كتاب الجامع للبخاري والمسند الصحيح لمسلم بن الحجاج: ذكر في برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٤ - ٥٥ والأعلام ٣٦/٦ ويسمى: «التعريف بأسماء الصحابة المخرج حديثهم في الصحيح» في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠، كما يُسمّى: «التعريف بالصحابة الذين أخرج البخاري ومسلم عنهم» أو «التعريف بأسماء من أخرج عنهم البخاري ومسلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم» في مناقل الدُرر ومنابت الزهر لابن رأس غنمة الإشبيلي ص ٤٢ - ٤٣، ٨١، ١٢٤، وهو - عند الرعيني - في «سفر»(٥١)، وعند - ابن عبد الملك المراكشي - في «مجلد».

ومن الكتاب اقتباسات كثيرة في مناقل الدُرر ومنابت الزُهر ص ٤٢ - ٤٣، ٤٧، ٧٩، ٨١، ١٢٤، ١٢٩، ١٣٠، ١٥١، ١٦٤، ١٦٧، وفيه:

«عن عرباض بن سارية قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: اللهم علم معاوية الكتاب والحساب وقه العذاب. ذكره أبو عبدالله ابن خلفون في كتاب التعريف بأسماء من أخرج عنهم البخاري ومسلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم».

وفيه كذلك: «أخبرني الفقيه أبو القاسم بن فرقد أن اسم أبيها هي بنت سعيد بن العاصي ابن سعيد بن العاصي بن أمية بن عبد شمس المعروف جده بأبي أحيحة وكان لحمزة بن عبد المطلب بنت يقال لها أم أبيها ذكره أبو عبدالله بن خلفون في كتاب التعريف».

٦ - التقريب في علوم الحديث وشروطه وصفة رواته: ذكر في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠ ويسمى في برنامج شيوخ الرعيني ٥٤: «علوم الحديث وشروطه وصفة رواته». كما يسمى في التكملة (العطار) ٦٤٣/٢: «في علوم الحديث وصفات نَقَلَتِهِ» وفي الأعلام ٣٦/٦ ومعلمة القرآن والحديث في المغرب الأقصى ١٢٩ - ١٣٠ ومعجم

المؤلفين ٩/٦١: «في علوم الحديث وصفات نقله». وفي شجرة النور الزكية ١/١٨١: «في علم الحديث وصفات نقلته». وفي الوافي بالوفيات ٢/٢١٨ وطبقات الحفاظ ٤٩٣ وتذكرة الحفاظ ٤/١٤٠٠ وتاريخ الإسلام ١٧/١٢٨ أو Ensayo Bio bibliogra'fico p.284 : «في علوم الحديث». وفي سير أعلام النبلاء ٢٣/٧١ وتهذيب سير أعلام النبلاء ٣/٢٥٢ وهدية العارفين ٢/١١٤ وإيضاح المكنون ٢/١١٩: «علوم الحديث»، وهو - عند الرعيني - في «سفر»، وعند - ابن عبد الملك المراكشي - في «مجلد متوسط».

قال ابن عبد الملك المراكشي : وفي «التقريب» هذا يقول أبو أمية إسماعيل بن سعد السعود بن عُفَيْر(٥٢) يصفه ويثني على مصنفه: [من مجزوء الرمل].

يا ابن إسماعيل قَرَّتْ
بك عينا خلفون
بك أحيا ذكره الخا
لق من بعد المنون
جئت بالتقريب نهجاً
للطريق المستبين
بصغير الحجم يُغني
عن عريضات المتون
كم حوى السبق نحيف الـ
جسم من قبل السمين
يرد الطالب منه
مورد العذب المعين
فيه تلقى السلف الصا
لح ذا الدين المتين
شاهد النجوى كأن لم
ينأ عن لحظ العيون
عادت السنّة منه
في حمى ليث العرين
زيف الخائن فيها
وانتقى نقد الأمين
فغدت تسحب فيه
ذيل محفوظٍ مصون
فَلَو انَّ ابن أبي حا
تمها وابن معين
جارياه قصّرا عن
ما احتواه من فنون
فلتبت يا حافظ السنّ
ـة ذا علم يقين
إن منهاجك محرو
سٌ بعيني جَبْرئين (٥٣)

٧ - التلخيص :

ذكره المؤلف بهذا الاسم وأحال إليه في كتابه أسماء شيوخ مالك بن أنس (خ) ورقة ٢ أ، (ط) ص ٩/١٧ وذكر في فهرسة مكتبة الأسكوريال (ميخائيل الغزيري Casiri) ٢/١٦٧ رقم ١٧٤٢ و Ensayio Bio-Bibliogra'fico P.284 ويسمى: «تلخيص أحاديث الموطأ، مُسندها ومرسلها، وموقوفها ومنقطعها على أبواب الموطأ» في برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٤ والأعلام ٦/٣٦، كما يسمى: «مختصر الموطأ» في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩ وهامش رقم ٢، وهو عند - الرعيني - في «سفر» وعند - ابن عبد الملك المراكشي - في «مجلد».

٨ - الثقات :

لم يذكره واحد ممن ترجموا له. ومنه اقتباسات كثيرة في «إكمال تهذيب الكمال» لمُغْلَطاي، الأول في (٢/١٠ أ) ترجمة [بُسْر بن

سعيد المدنيّ العابد مولى ابن الحضرمي](٥٤)، نصّه: «وفي الثقات لابن خلفون: كان رجلاً صالحاً خيراً فاضلاً وهو ثقة. قاله يحيى بن سعيد القطان وعلي بن المديني وغيرهما». والثاني في (٢/٢٤ ب) ترجمة [بكر بن سوادة بن ثُمامة الجُذاميّ المصريّ](٥٥)، نصّه: «قال ابن خلفون في كتاب الثقات: كان فقيهاً، نقياً محدثاً جليلاً، فاضلاً، ثقة. قاله غير واحد». والثالث في (٢/٢٦ب) ترجمة [بكر بن مُضر بن محمد بن حكيم بن سلمان، أبو محمد، وقيل: أبو عبد الملك المصري، مولى ربيعة بن شُرَحْبيل بن حسنة الكندي، والد إسحاق بن بكر بن مُضر](٥٦)، نصّه: «قال ابن خلفون لما ذكره في الثقات: هو مولى قريش»، والرابع في (٢/٢٦ ب) ترجمة [بكر بن وائل بن داود التَّيمي الكوفي](٥٧)، نصّه «وقال ابن خلفون وذكره في الثقات: ضعفه بعضهم». والخامس في (٢/٧١ ب) ترجمة [جُعْثُل بن هاعان بن عمرو بن اليَثْوب، أبو سعيد الرّعيني، ثم القتياني المصري، قاضي إفريقية](٥٨)، نصّه: «وكذا قاله أيضاً ابن خلفون لما ذكره في الثقات وقال: كان فقيهاً قارئاً مشهوراً».

٩ - رفع التماري (٥٩) في أسماء من تكلم فيه من رجال البخاري

ذكره المؤلف بهذا الاسم وأحال إليه في كتابه أسماء شيوخ مالك بن أنس (خ) ورقة ٣٣ أ، (ط) ص ١٤/١٠٨، ويسمى: «رفع التَّماري فيمن تُكلِّمَ فيه من رجال البخاري» في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠ وبرنامج شيوخ الرعيني ص ٥٥ والأعلام ٣٦/٦، وهو - عند ابن عبد الملك المراكشي - في «مجلد»، - وعند الرعيني - في «سفر».

١٠ - شيوخ أبي داود السجستاني :

ذكر في برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٥ والأعلام ٣٦/٦ ويسمى في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠ وهامش رقم ٢: «شيوخ أبي داود» فقط، وهو - عند الرعيني - في «سفر»، وعند - ابن عبد الملك المراكشي - في «مجلد».

١١ - شيوخ أبي داود والترمذي والنسوي وغيرهم :

ذكر في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠ وهو - عند ابن عبد الملك المراكشي - في «أربعة مجلدات».

وكان أبو القاسم التجيبي يملك متوسط شيوخ أبي داود والترمذي... إلخ في أربعة أسفار، ثلاثة منها ضخمة ورابع صغير نحو ربع واحد منها، وكلها بخط المؤلف(٦٠).

١٢ - شيوخ أبي عبد الرحمن النَّسَوِي :

ذكر في برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٥، ويسمى في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠: «شيوخ النسوي» فقط. وهو - عند الرعيني - في «سفر»، وعند - ابن عبد الملك المراكشي - في «مجلد».

١٣ - شيوخ أبي عيسى الترمذي :

ذكر في برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٥، والأعلام ٣٦/٦ ويسمى في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠: «شيوخ الترمذي» فقط. وهو - عند الرعيني - في «سفر»، وعند - ابن عبد الملك المراكشي - في «مجلد متوسط».

١٤ - شيوخ أبي محمد بن الجارود الذين روى عنهم في كتابه المنتقى :

ذكر في برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٥

ويســـمى في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠: «شيوخ ابن الجارود» فقط، وهو - عند الرعيني - في «جزء كبير»، وعند - ابن عبد الملك المراكشي - في «مجلد متوسط».

١٥ - كتاب في الفقه :

ذكـر في الأعـلام ٣٦/٦ وبرنامج شـيـوخ الرعيني ص ٥٥، وقال عنه: «ووقفت من قِبَله على تأليف له في الفقه وجيز، ظهر فيه نبله وحفظه، فإنه بناه على إيراد الأقوال».

١٦ - مسند حديث مالك بن أنس :

ذكر في برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٤ والذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠ والأعلام ٣٦/٦، وهو عند - الرعيني - في «سفر»، وعند - ابن عبد الملك المراكشي - في «مجلد».

١٧ - مشيخة ابن زرقون :

ذكـر في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠ وهو عند ابن - عبد الملك المراكشي - في «كراسة».

١٨ - المعلِم بأسامي شيوخ البخاري ومسلم :

ذكر في برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٤ والذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠ والشـروح المغـربيـة لصـحيح مسلم ص ٢٢٦ رقم ٣٥ وحـرف إلى: «المعلم بأسمـاء...» في الأعـلام ٣٦/٦ ومعلمة القرآن والحديث في المغرب الأقصى ١٢٩ - ١٣٠ ويسمى «المُفْهِم في شيوخ البخاري ومسلم» في الوافي بالوفـيـات ٢١٨/٢ والتكملة (العطار) ٦٤٣/٢ وسير أعلام النبلاء ٧١/٢٣ وتهذيب سير أعلام النبلاء ٢٥٢/٣ وطبقـات الحـفاظ ٤٩٣ وتذكرة الحفاظ ١٤٠٠/٤ وهدية العارفين ١١٤/٢ وإيضـــاح المكنون ٥٣٠/٢ وتاريخ الإســلام ١٢٨/١٧ أو Ensayio Bio-Bibliogra'fico p.284 ومعجم المؤلفين ٦١/٩ كمـا يسمى: «المفهم في شرح البخـاري ومسلم» في شجرة النور الزكية ١٨١/١، وهو - عند الرعـيني - في «سـفـرين»، وعند - ابن عبد الملك المراكشي - في «مجلد».

منه مـخطوطة في المكتبـة الأزهرية بالقـاهرة برقم ١٣٦ خـصوصيـة ٩٠١٩ عـمومية مـصطلح حديث(٦١) باسم: «المعلم بأسامي شيوخ البخاري ومسلم الذين سـمـعـا منهم ورويا عنهم في الصحيحين رحمة الله عليهم أجمعين».

وهي في قسمين

القسم الأول : به خـرم من الأول والآخـر، أوله:... إسماعيل البخاري ثقة مأمون صاحب حديث كثير...، وآخره: نُعَيم بن حماد، ويقع في ١٥٦ ورقة.

والقسم الثاني : يبدأ بترجمة من اسمه عبدالله وينتهي بـ:... وتركت من الصحاح كي لا يطول، ويقع في ١٢١ ورقة.

وقد كتبت بخط أندلسي قديم نقلاً عن نسخة المؤلف، بقلم أبي العباس أحمد بن عبدالله ابن عبد الرحمن بن خليفة الأنصاري الإشبيلي المشهور بابن الجَامَة(٦٢). وقد فرغ من كتابتها في الثالث والعشرين لشوال من سنة أربع وعشرين وست مئة. بأوراقها تلويث وآثار عرق وترقيع وبها خروم، مقاسها ١٩ × ٢٥ سم، في كل صفحة منها ٢٢ سطراً، وفي كل سطر ١١ كلمة في المتوسط، وأكثر ألفاظها مضبوط بالشكل مع بعض التعليقات.

وعنها ميكرو فيلم في معهد إحياء المخطوطات العربية بالقاهرة برقم ٤٩٨ تاريخ (٦٣)، كما صورت دار الكتب المصرية نسخة منها سنة ١٩٦٥، وتوجد برقم ١٢٦٨ مصورات خارج الدار (أول وثان)(٦٤).

وقد وقفت على إجازة أبي عبدالله بن خلفون لأبي العباس أحمد بن عبدالله بن عبد الرحمن بن خليفة الأنصاري الإشبيلي المعروف بابن الجَامَة، على ظهر القسم الثاني من هذا الكتاب وهي بخطه، نصها: «قرأ عليَّ هذا الكتاب والذي قبله الفقيه المقرىء الزكي أبو العباس أحمد بن الشيخ الصالح أبي محمد عبدالله بن عبدالرحمن الأنصاري المعروف بابن الجامة، وأذنت له في روايته عنّي، والله تعالى المرغوب إليه في أن يُوفقنا لطلب العلم، وأن يجعله خالصاً لوجهه بمنه وكرمه. وكتب مؤلفه محمد بن إسماعيل بن محمد بن عبد الرحمن بن خَلَفُون، وهو يحمد الله تعالى ويصلي على محمد نبيه صلى الله عليه وسلم، في جمادى الآخرة سنة خمس وعشرين وست مئة(٦٥)، والحمد لله ربّ العالمين»(٦٦).

وبجوار خط ابن خلفون الحاشية التالية بخط الرقعة الحديث: هذا خط مؤلف الكتاب نبّه عليه كاتبه أحمد عمر المحمصاني الأزهري(٦٧).

١٩ - المنتقى في أسماء الأئمة المرضيين والثقات المحدثين والرواة المشتهرين من التابعين فمن بعدهم، رحمة الله عليهم أجمعين:

ذكر في برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٤ وملء العيبة ١٤٣/٢ وفيه: «... المشهورين...» ويسمى في برنامج التجيبي ص ٢٥٩: «المنتقى في أسامي الأئمة المرضيين والثقات المحدثين والرواة المشتهرين من التابعين فمن بعدهم». كما يسمى في الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠: «المنتقى في الرجال التابعين فمن بعدهم». وفي الوافي بالوفيات ٢١٨/٢ والتكملة ٦٤٣/٢ وتذكرة الحفاظ ١٤٠٠/٤ وهدية العارفين ١١٤/٢ وإيضاح المكنون ٥٧٠/٢ وشجرة النور الزكية ١٨١/١ وتاريخ الإسلام ١٢٨/١٧ أ، و والأعلام Ensayio Bio-Bibliogra'fico P.284 ٣٦/٦ ومعجم المؤلفين ٦١/٩ ومعلمة القرآن والحديث في المغرب الأقصى ص ١٢٩ - ١٣٠: «المنتقى في رجال الحديث». وفي شرح بديعية البيان ورقة ١٦٥ أ: «المنتقى في أسماء الرجال». وفي سير أعلام النبلاء ٧١/٢٣ وتهذيب سير أعلام النبلاء ٢٥٢/٣ وطبقات الحفاظ ٤٩٣: «المنتقى في الرجال». وفي مستفاد الرحلة والاغتراب ص ٢٦٢ والذيل والتكملة س ٦ حاشية ص ١٢٩ هامش رقم (٢)، والسّنن الأبين ص ١٣٩ - ١٤١: «المنتقى» فقط. وهو - عند معظم من ترجم له - في «خمسة مجلدات [أو أسفار] ضخمة»، وعند - الرعيني - في «أربعة أسفار»، وعند - التجيبي - في ثلاثة أسفار كبار، وسفر رابع صغير».

قال عنه أبو القاسم التجيبي: «قرأت صدراً منه بحاضرة تونس كلأها الله تعالى، على الشيخ الجليل الحسيب الأصيل أبي إسحاق إبراهيم بن الشيخ الفقيه القاضي أبي الوليد محمد بن الشيخ الفقيه القاضي أبي القاسم أحمد بن محمد بن عبدالله بن أحمد بن خلف بن إبراهيم ابن أبي عيسى القرطبي ثم الإشبيلي ابن الحاج رحمه الله تعالى. وتناولت جميعه من يده في نسختي منه التي بخط يد مصنفها، وهي في ثلاثة أسفار كبار، وسفر رابع صغير. وحدثنا بها عنه رحمه الله تعالى إجازة، وإجازته منه ثابتة في السفر الصغير المذكور»(٦٨).

كما قال عنه في موضع آخر: «وهذا الديوان أحد الدواوين المفيدة في بابه، وقد وقف عليه قاضي القضاة الإمام المفتن تقي الدين أبو الفتح

ابن دقيق العيد، رحمه الله تعالى، فاستحسنه، وكتبه من عندي»(٦٩).

ومنه اقتباس في مستفاد الرحلة والاغتراب ص ٢٦٢ نصُّه: «ومثل قول ابن قتيبة قال الرشاطي: وقرأت بخطّ ابن خلفون في ترجمة مصعب بن شيبة بن جبير بن شيبة بن عثمان بن طلحة ذكر ذلك في المنتقى من تأليفه، والصحيح أنّه شيبة بن عثمان ابن أبي طلحة. والله أعلم، فتأمله».

ويستفاد من هذا النص أن محقق الكتاب الأستاذ عبد الحفيظ منصور لم يفصل بين العبارة التي ينتهي بها حديثه عن رأي ابن قتيبة، والتي تقول: «ومثل قول ابن قتيبة قال الرشاطي»، وبين عبارة التجيبي التي يقول فيها: «وقرأت بخط ابن خلفون» مما قد يوهم القارىء أنه الرشاطي، وهو أمر مستحيل تاريخياً، إذ إن الرشاطي توفي سنة ٥٤٢ هـ، وابن خلفون ولد سنة ٥٥٥ هـ.

وعلى هذا يكون صواب النص: «ومثل قول ابن قتيبة قال الرشاطي: [الشيبي في قريش ينسب إلى شيبة بن عثمان بن طلحة بن أبي طلحة ابن عبد العزّى بن عثمان بن عبد الدار، وهو جد بني شيبة حَجَبةِ البيت. منهم عطاء القرشي العبدري الشيبي، روى عنه بطر بن خليفة، قال أبو عمر: في صحبته نظر. ومنهم مصعب بن شيبة بن جبير بن شيبة الشيبي، وقد تقدم في باب الحجي](٧٠). وقرأت بخطّ ابن خلفون...».

ومن الكتاب اقتباس آخر في السَّنَن الأبين ص ١٣٩ - ١٤١: «ذكر الحافظ الثقة الإمام أبو بكر البرقاني عن الحسين بن يعقوب الفقيه، قال: «نا أحمد بن طاهر الميانجي، نا أبو عثمان سعيد بن عمرو قال، شهدت أبا زرعة الرازي...(٧١) فلما رجعت إلى نيسابور في المرّة الثانية ذكرت لمسلم ابن الحجاج إنكار أبي زرعة عليه ذلك. فقال لي مسلم: إنما قلت صحيح، وإنما أدخلت من حديث أسباط بن نصر وقطن بن [نُسير] وأحمد [بن عيسى المصري] ما قد رواه الثقات عن شيوخهم؛ إلاّ أنه ربما وقع إليّ عنهم بارتفاع ويكون عندي من رواية أوثق منهم بنزول، فأقتصر على أولئك، وأصل الحديث معروف من رواية الثقات».

قال ابن رشيد السبتي: انتهى ما أوردنا من الحكاية، وبعضها منقول بالمعنى. ذكرها عن البرقاني الحافظ المتقن أبو عبدالله محمد بن إسماعيل الأونبي في كتاب المنتقى له. وقرأت ذلك بخطه وضبط قوله: «إنما قلت صحيح» بضم التاء على التكلّم، وكتب (إنّما) متصلة على أنها الحصرية، فإن صح هذا الضبط فيكون معناه: «إنّما قلت صحيح»، أي صحيح عندي، ولم أقل من هذا الطريق، فيكون في الكلام حذف.

وهذا المعنى عندي فيه بعد، والأقرب فيما أراه: «إن ما قلت صحيح». بتاء الخطاب، و(ما) بمعنى الذي أي أن الذي قلته من إنكار أبي زرعة صحيح من أجل هؤلاء الرواة. ثم أبدى وجه العذر وأتى بـ (إنما) التي للحصر في قوله: «وإنما أدخلت».

وهذا المعنى الذي قصدته إن عدّ مُخلَصاً بالنظر إليك مهما يلزمك التطوق به حيث غلب على ظنّك صحته فلا يلزم غيرك ممّن يجتهد في الرجال. نعم يكون صحيحاً في حقّ من يكتفي بتقليدك، وإنك لخليق بذلك، من الفقهاء أو المحدثين ممن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في معرفة الصحيح والسقيم».

وانظر اقتباساً آخر في ملء العيبة ٣/٣١،

١٢٥/٥.

وقد وقف ابن رشيد السَّبتي على إجازة أبي عبدالله بن خلفون لعبدالله بن محمد بن أحمد بن محمد التجيبي المعروف بابن الحاج وابنه محمد في آخر سفر من هذا المصنّف الكبير، والتصحيح عليها بخطه. نصّها: «قرأ جملة من هذا السفر ومما قبله من الأسفار على مؤلفه الفقيه الحافظ أبي بكر بن خلفون رضي الله عنه عبدالله بن محمد بن أحمد بن محمد التجيبي بن الحاج وابنه محمد يسمع، وناولهما جميع الديوان، وأذن لهما أن يحدثا به عنه وبجميع تواليفه وبمجموعاته وبكلّ ما روى إذناً عاماً على الشرط في ذلك، وذلك في جامع ولْبَة كلأها الله، عقب شعبان المكرم عام خمسة وثلاثين وست مئة. وكذلك أجاز جميع تواليفه لجماعة بني الحاج التجيبيين الذين منهم أحمد ويحيى وإبراهيم بنو محمّد بن أحمد ابن محمّد المذكور أوّلاً، ولعبد الواحد وعبّاس ومحمّد وفّق الله جميعهم».

وكتب الشيخ تحته ما نصه: المكتوب فوقه صحيح. قاله ابن خلفون(٧٢).

الهوامش

* إلى روح الأستاذ الدكتور عمر الجيدي رحمة الله عليه «مات وهو يقرأ في مخطوط على مكتبه في بيته، فكانت وفاته آية وعبرة».

١ - انظر ترجمته في الذيل والتكملة س ٥ ص ١٢٨ - ١٣١ رقم ٣٢٤ وشرح بديعية البيان ورقة ١٦٤ ب - ١٦٥ أ والوافي بالوفيات ٢١٨/٢ رقم ٦١١ والتكملة لكتاب الصلة ٦٤٣/٢ - ٦٤٤ رقم ١٦٦٣ وسير أعلام النبلاء ٧١/٢٣ - ٧٢ رقم ٥١ وتهذيب سير أعلام النبلاء ٥٥٢/٣ رقم ٥٧٧١ وطبقات الحفاظ ص ٤٩٢ - ٤٩٣ رقم ١٠٩٣ وتذكرة الحفاظ ١٤٠٠/٤ - ١٤٠١ رقم ١١٢٥ وبرنامج التجيبي ص ١٦٧ - ١٦٨، ٢٥٩ - ٢٦٠ والأعلام ٣٦/٦ وهدية العارفين ١١٤/٢ وإيضاح المكنون ١١٩/٢، ٥٣٠، ٥٧٠ وشجرة النور الزكية ١٨١/١ رقم ٥٩٠ وبرنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠ ومعجم المؤلفين ٦١/٩ وتاريخ الإسلام ١٢٧/١٧ ب - ١٢٨ أ وملء العيبة ١٣٦/٢، ١٤٣، ٢١٠ وبرنامج شيوخ الرعيني ص ٥٤ - ٥٥ رقم ١٧ ومعلمة القرآن والحديث في المغرب ص ١٢٩ - ١٣٠و Ensayio Bio-Bibliogra'fico n.241, p.284.

٢ - أوْنَبَة Onuba أو ولْبَة Huelva: من مدن جبل العيون بالأندلس، وهي مدينة برية بحرية بينها وبين البحر نحو ميل وبينها وبين لبلة ستة فراسخ. انظر: الروض المعطار ص ٦٣.

٣ - الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٨ - ١٢٩.

٤ - هو ابن دقيق العيد [محمد بن علي بن وهب بن مطيع أبو الفتح تقي الدين القُشَيْري ٦٢٥ - ٧٠٢ هـ].

٥ - ترجمته في نفح الطيب ١١٢/٢ رقم ٦٢، ٥٩٤/٢ - ٥٩٥ رقم ٢١٩.

٦ - هو أبو عمرو.

٧ - انظر: مبحث «تلاميذه» رقم ٣ من هذا البحث.

٨ - الأجوبة ٢٣٨/٢.

٩ - إشبيلية Sevilla: مدينة بالأندلس بينها وبين قرطبة مسيرة ثمانية أيام ومن الأميال ثمانون. انظر: الروض المعطار ص ٥٨ - ٦٠.

١٠ - انظر: الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠.

١١ - في حاشية الذيل والتكملة ص ١٣١ هامش رقم ١ «قال ابن مُسْدي: أخبرني أن مولده تخميناً سنة خمس وخمسين».

١٢ - يوم مِنىً أو ليلة يوم منى.

١٣ - في برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٥ «في العشر الوسط» أي من ١١ إلى ٢٠.

١٤ - الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣١ والتكملة ٦٤٤/٢ وسير أعلام النبلاء ٧١/٢٣ وطبقات الحفاظ ٤٩٣ وتذكرة الحفاظ ١٤٠٠/٤ والوافي بالوفيات ٢١٨/٢ وشجرة النور الزكية ١٨١/١ وبرنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠ ومعجم المؤلفين ٦١/٩ وتاريخ الإسلام

١٢٧/١٧ ب - ١٢٨ أ وبرنامج شيوخ الرعيني ص ٥٥ وتهذيب سير أعلام النبلاء ٢٥٢/٣ و Ensayio Bio-Bibliogra'fico p .284.

وقال الزركلي في الأعلام ٣٦/٦ هامش رقم (١) ما نصّه: «اعتمدت في تأريخ وفاته سنة ٦٣٦ هـ على تكملة ابن الأبار والتبيان وتذكرة الحفاظ ١٨٦:٤ والثلاثة من ثقات المصادر، ثم ظهرت له كتابة على مخطوطة من الجزء الثاني من كتابه «المعلم بأسامي شيوخ البخاري ومسلم» كتبها في جمادى الآخرة سنة ٦٥٥ وتجد صورتها في لوحة خطه فلعل الصواب في سنة وفاته ٦٥٦ وليحقق».

وهذا غير صحيح، فقد كتبها «في جمادى الآخرة سنة خمس وعشرين وست مئة»، وسنة وفاته هي ٦٣٦ هـ.

١٥ - برنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠.

١٦ - ما بين معقوفين ورد في برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٥.

١٧ - الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣١ والتكملة ٦٤٣/٢ وسير أعلام النبلاء ٧١/٢٣ وتذكرة الحفاظ ١٤٠٠/٤ والوافي بالوفيات ٢١٨/٢ والأعلام ٣٦/٦ وشجرة النور الزكية ١٨١/١ ومعجم المؤلفين ٦١/٩ وتاريخ الإسلام ١٢٨/١٧ أ وتهذيب سير أعلام النبلاء و Ensayio Bio-Bibliogra'fico .p.284

١٨ - برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٤.

١٩ - في بديعية البيان ورقة ١٦٥ أ «أبو بكر مِسْمار بن عمر بن محمد بن العُوَيْس النيّار البغدادي المقرىء توفي سنة ٦١٦ هـ»، وهو تحريف.

٢٠ - قال الذهبي في سير أعلام النبلاء ٧١/٢٣ «ما علمت أحداً روى عنه والشُّقة بعيدة، بلى روى عنه...».

٢١ - برنامج ابن أبي الربيع ص ٢٦٠.

٢٢ - برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٤.

٢٣ - التكملة ٦٤٣/٢ - ٦٤٤.

٢٤ - برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٤.

٢٥ - المصدر السابق ص ٥٥.

٢٦ - الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩.

٢٧ - في الأصل : «طبقة وطبقة»، والصواب ما أثبتناه.

٢٨ - بياض في الأصل.

٢٩ - التكملة (مجريط) الملحق ٧٦٠/٢.

٣٠ - التكملة (العطار) ٦٤٣/٢ والوافي بالوفيات ٢١٨/٢ وتذكرة الحفاظ ١٤٠٠/٤ وسير أعلام النبلاء ٧١/٢٣ وتاريخ الإسلام ١٢٨/١٧ أ وطبقات الحفاظ ص ٤٩٣ وتهذيب سير أعلام النبلاء ٢٥٢/٣ وشجرة النور الزكية ١٨١/١.

٣١ - ملء العيبة ٢١٠/٢.

٣٢ - سير أعلام النبلاء ٧١/٢٣ - ٧٢ وتذكرة الحفاظ ١٤٠٠/٤ - ١٤٠١.

٣٣ - شرح بديعية البيان ورقة ١٦٤ ب.

٣٤ - التكملة (العطار) ٦٤٣/٢ - ٦٤٤.

٣٥ - Ensayio Bio-Bibliogra'fico p .284.

٣٦ - يعني أثير الدين أبا حيان الغرناطي النحوي المفسّر المشهور.

٣٧ - سير أعلام النبلاء ٧٢/٢٣.

٣٨ - لمح السحر من رُوح الشعر ورَوْح الشحْر ص ٢.

٣٩ - الذيل والتكملة س ٦ ص ١٢٩.

٤٠ - التكملة (مجريط) ٧٦٠/٢ (الملحق).

٤١ - التكملة (العطار) ٦٤٣/٢ وشجرة النور الزكية ١٨١/١.

٤٢ - برنامج شيوخ الرعيني ص ٥٥.

٤٣ - أخبرني الأساتذة الفضلاء الفقيه محمد المنوني والفقيه محمد بوخبزة والدكتور محمد بن شريفة أنه لا أثر لابن خلفون في الخزائن المغربية العامة والخاصة.

٤٤ - الكراسة في الاصطلاح القديم تساوي عشر ورقات.

٤٥ - برنامج التجيبي ص ١٦٧ - ١٦٨ والذيل والتكملة س ٦، حاشية ص ١٢٩، هامش رقم (٢).

٤٦ - أسماء شيوخ مالك ص ١٧ (ط)، ورقة ٢ أ (خ).

٤٧ - أسماء الكتب المخطوطة ص ٧٨.

٤٨ - أسماء شيوخ مالك ص ٨/٩٧ - ١١ (ط).

٤٩ - فهرس المخطوطات المصورة ١٥/٢.

٥٠ - انظر مقالتنا : «كتاب اسماء شيوخ مالك بن أنس - نقد وتعليق» في «التراث المغربي والأندلسي التوثيق

والقـراءة» ص ١٩٩ – ٢٢٤ منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة عبد الملك السعدي تطوان ١٩٩١ – ندوات(٤)، ومجلة (عالم الكتب) دار ثقيف للنشر والتأليف – الرياض م ١٣ ع ٢ رمضان – شوال ١٤١٢ هـ/ مارس – أبريل ١٩٩٢ م ص ١٩١ – ٢٠٠.

٥١ – قال ابن السّيد البطليموسي في الاقتضاب ق ١ ص ١٨٥ «وقد جرت العادة في الأكثر، ألاّ يقال سفْرٌ إلا ما كان عليه جِلْد. وأمّا الدفتر فيُوقعونه على ما جُلِّد وما لم يُجلَّد. واشتقاق السِّفْر من قولهم: سَفَر الصبح: إذا أنار، كأنه يُبيّن الأشياء كما يبيّنها الصبْح، وهذا الاشتقاق يوجب أن يكون واقعاً على كل ما كُتِب. ولكن العادة إنما جرت على ما ذكرت لك».

٥٢ – هو أبو أمية إسماعيل بن سعد السعود بن أحمد بن هشام بن إدريس بن محمد بن سعيد بن سليمان بن عبد الوهاب بن عفير الأموي، من أهل لبلة وسكن إشبيلية.. روى عن أبيه أبي الوليد وأبي بكر بن صاف، وأخذ عنه القراءات وسمع منه صحيح البخاري وغير ذلك؛ وسمع بقرطبة أبا بكر بن خير قرأ عليه بساباط جامعها الأعظم صحيح مسلم وكتباً سواه؛ ولقي ابن زرقون وابن بشكوال وأبا إسحاق بن فرقد وأجاز له كما أجاز له السهيلي وغير هؤلاء. وولي قضاء مراكش في الفتنة، ثم صرف عنه، وانصرف إلى إشبيلية.. وكان من أهل العلم والأدب مع النباهة والنزاهة. حدث وأخذ عنه خلق. مولده يوم الخميس ثامن صفر سنة ٥٥٨ هـ. ووفاته سنة ٦٣٧ هـ.

انظر ترجمته في: التكملة ص ١٨٧ رقم ٤٩٦ واختصار القدح المعلى ص ١٣٢ – ١٣٣ رقم ٢٥ ونفح الطيب ١١١/٣ – ٣١٢ رقم ٨٩.

٥٣ – الذيل والتكملة س ٦ ص ١٣٠ – ١٣١.

٥٤ – انظر ترجمته في تهذيب الكمال ٧٢/٤ – ٧٥ رقم ٦٦٨.

٥٥ – انظر ترجمته في تهذيب الكمال ٢١٤/٤ – ٢١٦ رقم ٧٤٦.

٥٦ – انظر ترجمته في تهذيب الكمال ٢٢٧/٤ – ٢٣٠ رقم ٧٥٦.

٥٧ – انظر ترجمته في تهذيب الكمال ٢٣٠/٤ – ٢٣١ رقم ٧٥٧.

٥٨ – انظر ترجمته في تهذيب الكمال ٥٥٨/٤ – ٥٦٠ رقم ٩٢٥.

٥٩ – قرأها الدكتور محمد زينهم محمد عزب «البخاري» وهو تحريف. انظر: أسماء شيوخ مالك (ط) ص ١٤/١٠٨.

٦٠ – الذيل والتكملة س ٦ حاشية ص ١٢٩ هامش رقم ٢.

٦١ – فهرس الكتب الموجودة بالمكتبة الأزهرية ٣٤٤/١.

٦٢ – هو أبو العباس أحمد بن عبدالله بن عبد الرحمن ابن خليفة الأنصاري الإشبيلي المعروف بابن الجَامّة بالجيم وفتح الميم بينهما ألف أخره تاء تأنيث؛ روى عن أبي أمية إسماعيل بن سعد السعود بن عفير وأبي عبدالله بن إسماعيل بن خلفون، وكان صالحاً من أهل الفضل والمثابرة على أعمال البر نفعه الله. انظر ترجمته في الذيل والتكملة س ١ ق ١، ص ١٤٧، رقم ٢٢٤.

٦٣ – فهرس المخطوطات المصورة ٢٥٦/٢.

٦٤ – فهرس المكتبة الميكروفيلمية – مصورات خارج الدار «م».

٦٥ – قرأها الزِّركلي في الأعلام ٣٦/٦ «سنة خمس وخمسين وست مئة»، وهو تحريف.

٦٦ – المعلم بأسامي شيوخ البخاري ومسلم ق ٢ ورقة ١ ب.

٦٧ – هو أحمد بن عمر بن محمد غنيم المحمصاني البيروتي الأزهري: من رجال الإصلاح الديني. خطيب من أهل بيروت. تعلم بها وانتقل إلى مصر، فتخرج بالشيخ محمد عبده في الأزهر، كما أخذ عن الشنقيطي الكبير. وعاد إلى بيروت، فكان من أعضاء «المقاصد الخيرية» وخطب في بعض المساجد وتوفي بها. من كتبه «تحذير الجمهور من مفاسد شهادة الزور – ط» رسالة كتبها سنة ١٣٢٧، و«مختصر

جامع بيان العلم وفضله – ط» وله نظم. توفي بعد سنة ١٣٤٩ هـ = ١٩٣٠ م.

انظر ترجمته في الأعلام (ط ٤) ١٨٩/١.

٦٨ – برنامج التجيبي ص ٢٥٩ – ٢٦٠.

٦٩ – المصدر السابق ص ٢٦٠.

٧٠ – ما بين معقوفين سقط من الكتاب، وأكملناه من مختصر اقتباس الأنوار ورقة ١١١ ب وقبس الأنوار ورقة ١٩٠ أ.

٧١ – ذكر قصة فيها طول اختصرناها، واقتصرنا فيها فقط على ما جاء عن ابن خلفون.

٧٢ – ملء العيبة ١٤٣/٢.

المصادر والمراجع

– الإشبيلي، أبو الحسن علي بن محمد بن علي الرعيني (– ٦٦٦هـ). برنامج شيوخ الرعيني. ت إبراهيم شبوح. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي (مطبوعات مديرية إحياء التراث القديم)، ١٩٦٢.

– الأنصاري، أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي (– ٧١٠ هـ). الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، السفر السادس. ت إحسان عباس. بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٣.

– البطليموسي، أبو محمد عبدالله بن محمد بن السيد (– ٥٢١ هـ). الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، القسم الأول. ت مصطفى السقا و حامد عبد المجيد. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١.

– الجيدي، عمر. الشروح المغربية لصحيح مسلم، ضمن كتاب «الإمام مسلم في ذكرى مرور ألف ومائتي سنة على ولادته (٢٠٦ هـ = ١٤٠٦ م). الرباط: منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، ١٩٨٨.

– الجيدي، عمر. نظرات في تاريخ المذهب المالكي، شروح الموطأ، مجلة دعوة الحق. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ع ٢٣٦، رجب ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤.

– الزركلي، خير الدين. الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين). ـ ط ٤. بيروت: دار العلم للملايين، ج ٦، ١٩٧٩.

– السبتي، أبو عبدالله محمد بن عمر بن محمد بن رشيد (– ٧٢١ هـ). تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة. تونس: الدار التونسية للنشر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٣٩٧ هـ = ١٩٧٧ م.

– السبتي، القاسم بن يوسف التجيبي (– ٧٣٠ هـ). مستفاد الرحلة والاغتراب. تحقيق وإعداد عبد الحفيظ منصور. تونس: الدار العربية للكتاب.

– عبد العزيز بن عبدالله. معلمة القرآن والحديث في المغرب الأقصى. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وزارة التعليم العالي، ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م.

– لمح السحر من رُوح الشعر ورَوْح الشحْر، اختصار أبي عثمان سعيد بن أبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن لُيُون التجيبي (– ٧٥٠ هـ) مخطوط بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم د ١٠٢٣.

– مناقل الدرر ومنابت الزهر لأبي الوليد إسماعيل بن محمد المعروف بابن رأس غنمة الإشبيلي مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط تحت رقم ٢٤٦١ – ٢٢٤٦.

– اليعمري، أبو الفتح. الأجوبة «أبو الفتح اليعمري: حياته وآثاره وتحقيق أجوبته. دراسة وتحقيق محمد الرّاوندي. ـ ج ٢. الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤١٠ هـ = ١٩٩٠ م.

- Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis - Michaelis Casiri - Tomus Posterior - MATRITI - antonius Perez de Soto imprimebat - ANNO M. DCC. LXX.

- Ensayio Bio-Bibliogra'fico Sobre Los Historiadores Y Geografos - Arabico-Espanolos - Francisco Pons Boigues - Madrid 1898.

-Les Manuscrits Arabes de l'escurial et mises a jour E. Lévi - Provençal, tome troisieme - Librairie orientaliste Paul Geuthner - Paris 1928.

فارسٌ يترجّلُ

إلى روح الشيخ محمد الشمّاع. الفارس الذي ترجّل بعد خمسين عاماً من تسنمه المنابر في حلبات التدريس والقضاء ....

الدكتور غازي مختار طليمات
كلية الدراسات الإسلامية والعربية ـ دبي

مـــالي ومـــاللوجـــوم يرتسم   عليَّ حـــتى كـــأنني صنمُ ؟
فـــفي مُـــحـــيّـــايَ طائف وجل   وفي حنايـاي عـــاصف عـــرمُ
فـأضلعي في الشـجـون غــارقـة   وأدمـعي في الشـؤون تنسـجمُ
أمـهـجـتي فـارقت أحـبـتـهـا   أم مـقلتي اغـتـال نومَـهـا السقم ؟
لا ذي ولاذي ، وإنما اشـتـعلت   في كـبـدي جـذوة لهـا ضَـرَمُ
مـذ قـيل : إن الشـمّـاع فـارقنا   رافق قلبي القنوط والسّـدمُ

* * *

قـالوا : هـوى البـاذخ المحلق من   عليـائه مـذ تفـشّـغ الورمُ
وقـيل : قـد أيأس الأُسـاة فـهم   مُـتَّـهِم غـيـرَه . ومـتَّـهَمُ
فـعـدته سـاعـيـاً . أُغِـذُّ خطا   تعـثـرت دون سـاقـهـا القـدمُ
لمّا أتيت الشـمـاع طالعني   بطلعـة كـالصبـاح تبـتـسمُ
وراح يدعـو دعـاء مُـرتحلٍ   إلى حـبـيب ، جـوارُه نعمُ
رَجْعٌ كـمـا غـرّدت مطوّقـة   في أيكة قـد أظلّهـا الحـرمُ
ورنة ، لا يعـيـبـهـا أثر   من خـورٍ ، أو يشـوبهـا ألمُ

غـيـرَ ارتعـاش من لثـغـة عـقلت لسـانه . فـالحـروف تصطدمُ

* * *

شـمّـاعُ. يامـؤنسَ القلوب إذا رنّق فـوق المجـالس السـأم
ياراوي الشـعـر مطلقـاً زلقـاً إذا اعـتـرى من يلوكـه البكَمُ
وناشـر العلم حـيث كنت كـمـا تفـجّـر الخـصبَ في الثـرى الديمُ
عـجـبت للدّاء ، كـيف يفـعل في رأس بكل العلوم يعـتـصمُ ؟
وكـيف يغـتـال منطقـاً غَـدَقـاً يُنـثـر في ثغـره ، ويَنتظمُ ؟
وكـيف يلوي الحـروف في فـمـه عـمّـا تروم اللهـاة والنغمُ ؟
إن أنسَ لا أنس مـسـجـداً مـلأت أبهـاءَه (الذاريـاتُ) و (القلم)
تتلو . فـتـرقى بنا إلى أفق ليس بغـيـر الخـشـوع يُقـتَـحمُ
ونحن من صـوتك الجليل كـمـا رِيشتْ نسـورٌ وأضـرمت هممُ

* * *

كم مـجلس ضمَّ ألف راوية وأنت فـيـه المفـوّه العلمُ
تروي فـتـروي ظمـاءَنا ، فلنا حـول الغـدير النمـيـر مُـزْدَحَمُ
مـحدث لا يملّ سـامـعُـه حـديثـه ، أو يصـيـبـه الندمُ
من خـبـرٍ ممتع إلى عـبـر كـالروض لكنْ ثمـارُها الكلمُ
وكم نحـاة أتوا لينتـجـعـوا أجنيـتـهم من جناك مـا حُـرمـوا
وكم قـضـاة رأوك رائدهم إذا تـغـشّـت دروبَـهم ظلـمُ
فكنت أهدى هُداتهم ألقـاً تكشف ما جمجموا وما كتموا

سبعين عاماً شمخْتَها هَرَماً … من قِيَم ، لا ينالها هرمُ

مزدرياً ما يعبُّ ذو ظمأ … من رشوة ، أو يسيغه نهمُ

ومن يكن قُوتُه التقى عذبتْ … في فيه آيُ الكتاب لا الطّعمُ

ولم يبع دينه بفانية … يصيدها مرتشٍ ومغتنمُ

خبائث السحت في موائدهم … وعشت بالطيبات تأتدمُ

وهم قضاة على منابرهم … وحين ترعى الرشى فهم غنمُ

جلد الحرابيِّ فوقَ أوجههم … ومن محياك تبرز القيمُ

لم تفت فتوى تكبّ صاحبها … في النار لم تُتّهَمْ بما اتهموا

مِنْ خفرهم ذمةَ الهُدى طمعاً … لهم فتاوى ، ومالهم ذممُ

ومَنْ يخن ذمة الهدى سُحِبت … أمعاؤه في الجحيم تضطرمُ

فكيف يقضون ماقضيت وقد … صمّوا عن الحق جهرة وعَمُوا ؟

* * *

مالجناحي المَهيضِ مقتحما … أفْقاً هوتْ دون شأوه الرخمُ ؟

يساور الشامخات يزحمُها … بمنكب بالسفوح يرتطمُ

لعلّه يرتقي إلى علمٍ … أركانه المكرمات والشيمُ

فيرشف العلم من منابعه … أصفى الينابيعِ ضرْعُها القممُ

* * *

ياكعبة العلم هل ألام إذا … رحت بُعَيْدَ الطواف أستلم ؟

وأستقي زمزم الرويّة إنْ … فاضتْ بسلسالها يدٌ وفمُ

فم لشيخ إذا حكى انتثرت   من فيه مثلَ اللآلىء الحكمُ

قد عاش ما عاش زادُه شرفٌ   وغيرُه بالرياء يلتهمُ

لم يُلْفِهِ حاكم على يده   ملتثماً ، والذليلُ يلتثمُ

وما انحنى راكعاً. وقد ركعتْ   من أضخم الهام واللحى أممُ

وعربد البغي والبغاة ، فلا   ينفق إلا النفاق بينهمُ

وطأطأ المال أرؤساً نسيت   كيف يكون الشموخ والشممُ

* * *

شماعُ يابهجةَ المجالس هل   لقاؤنا بعد فرقة أَمَمُ ؟

في جنة الخلد. أم ستدفعني   عنك خطايا مازلتُ أجترمُ

لي شافع أنني - على خَوَري -   ما لُطختْ جبهتي بما يصِمُ

ولم أطأطىء لشهوة عنقاً   والقومُ حولي عملاقُهم قَزَمُ

حسبي رجاءُ اللقاء تعزيةً   وأنني للقضاء مرتسم

وأنني صابر على حُرَقٍ   تُموج في مهجتي وتحتدمُ

وحسبك الخلدُ والخلودُ. فما   يخمدُ علم ، ضياؤه عَمَمُ

وانعم بدار البقاء مُطَّرحاً   دار شقاءٍ نعيمُها نقمُ

فما القصورُ التي نُدِلُّ بها   سوى قبورٍ . وأهلُها رممُ

فلا يغرَنَّ مترفاً ترفٌ   أو سيداً أعبد ولا خدمُ

غداً سيُلقى لقىً . فلا خدمٌ   تطوفُ من حوله ولا حشمُ

وما اجتنى وابتنى إلى عدمٍ   فاعجبْ لمجد مصيرُه العدمُ !!